MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80346-1

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HARBERTS, WILLIAM

TITLE:

WILLIAM JAMES' RELI-
GIONSPHILOSOPHIE...

PLACE:

ERLANGEN

DATE:

1913

Master Negative #

91-80346-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

191J23
DH

Harberts, William, 1881–

William James' religionsphilosophie, begründet auf persönlicher erfahrung ... Erlangen, Universitätsbuchdr. von E. T. Jacob, 1913.

vii, 84 p., 1 l. 22cm.

Inaug.-diss.—Erlangen.
Lebenslauf.
"Literatur": p. [vi]–vii.

1. James, William, 1842–1910.

28–15451

Library of Congress B945.J24H3

Restrictions on Use:

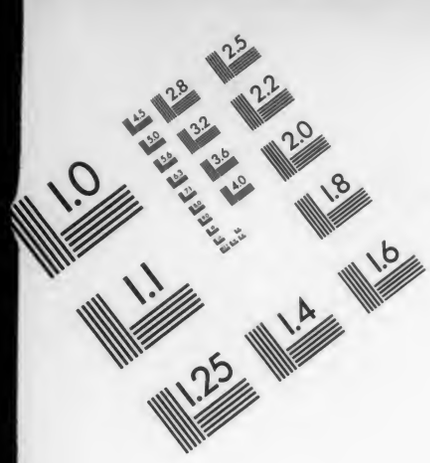
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

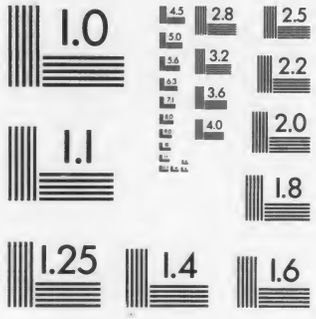
DATE FILMED: 11-3-91 INITIALS M.B.

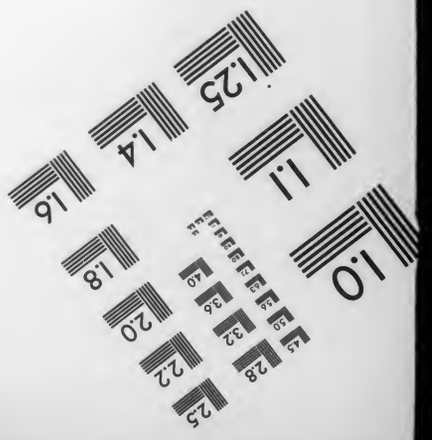
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

HA 1913 .S5 H

HD 3571 G1

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

Univ. Exchange DEC 10 1924

William James' Religionsphilosophie, begründet auf persönlicher Erfahrung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

W. Harberts
aus Grundy-Center (Jowa) U. S. A.

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Juni 1913.

Erlangen 1913
Druck der Universitätsbuchdruckerei von E. Th. Jacob.

53

Gedruckt mit Genehmigung der hohen Philosophischen Fakultät zu Erlangen.

Referent: Prof. Dr. Falckenberg.
Dekan: Geh. Hofrat Prof. Dr. Eilhard Wiedemann.

191J23
DH

Meinen lieben Eltern gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

I. Kapitel.

1. In der Jugend empfangene Einflüsse 10
2. Etliche Eigentümlichkeiten, die sich aus James' literarischen Leistungen ergaben 17
3. Die Methode 23

II. Kapitel.

1. Eine Prüfung der vorhandenen Religionen 36
   A. der institutionellen Religion 37
   B. der einzelnen persönlichen Religionserscheinungen . 39
   C. Unzulänglichkeit der objektiven Beurteilung der Religion 41
2. Inwiefern kommt der Intellekt in Betracht? 43
3. James' Definition der Religion 47

III. Kapitel.

1. Was versteht James unter religiöser Erfahrung? 51
2. Die religiöse Erfahrung ist übersinnlich 55
3. Die religiöse Erfahrung ist persönlich 58
4. Das religiöse Bewusstsein ein mystisch-bewusstes 60

IV. Kapitel.

1. Gott 65
2. Das Übel 68
3. Glaube 71
4. Bekehrung 76
5. Heiligkeit 79
6. Gebet 82

Literatur.

William James, The Varieties of Religious Experience. London. New York 1901—02.

— Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, deutsch von G. Wobbermin Leipzig 1907.

— Der Pragmatismus, ein neuer Name für alte Denkmethoden 1907, deutsch von W. Jerusalem 1908 als erster Band von Dr. Klinkhardts Philos.-soziol. Bücherei. Leipzig.

— Principles of Psychology. 2 vols. New York. Henry Holt & Co. London. Macmillan 1890.

— Psychologie (kürzerer Kursus), deutsch von Dr. M. Dürr mit Anmerkungen von Prof. Dr. E. Dürr. Leipzig. Quelle und Meyer 1909.

— Louis Agassiz. Cambridge 1897.

— Wille zum Glauben, deutsch von Dr. Th. Lorenz, Stuttgart 1899.

W. Block, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. XXXVI. Jahrg. (Neue Folge XI). (Besprechung von F. C. S. Schillers Humanismus, Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie).

E. Boutroux, William James. Deutsch von Br. Jordan. 1912.

K. A. Busch, William James, Nachruf, Zeitschrift für Religionspsychologie Bd. IV. H. 9.

— W. James als Religionsphilosoph. Erlanger Diss. 1911.

E. Dürr, Vorwort zu M. Dürrs Übers. von James' Text Book of Psychology, Briefer Course. Leipzig 1909.

W. Eggelschwyler, „War Nietzsche Pragmatist?" Archiv für Geschichte der Philos. Bd. XXVI. (Neue Folge XIX) Heft I.

E. Koch, Die Psychologie in der Religionswissenschaft. Freiburg i. Br. und Leipzig 1896.

Th. Lorenz, Vorbemerkungen zu seiner deutschen Übers.: Wille zum Glauben.

A. O. Lovejoy, William James as Philosopher. International Journal of Ethics. 1911. Vol. XXI.

H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie. Bd. I. Leipzig 1900.

— Philosophie der Werte. Berlin 1908.

Fr. Paulsen, Geleitwort zum Willen zum Glauben. Stuttg. 1899.

O. Prochnow, Die Theorien der aktiven Anpassung mit besonderer Berücksichtigung der Deszendenztheorie Schopenhauers. Annalen der Naturphilosophie. I. Beiheft. Leipzig 1910.

J. J. Putnam, William James, Atlantic Monthly. Vol. CVI 1910.

Fr. Rittelmeyer, Psychologie und Religionswissenschaft, Christl. Welt 22. Jahrg. No. 6. 1908.

Fr. Schleiermacher, Reden über die Religion. 4. Aufl.

Wilh. Schmidt, Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie. Gütersloh 1908.

E. Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen 1905.

G. Vorbrodt, Beiträge zur religiösen Psychologie. Psychologie und Gefühl. Leipzig 1904.

R. A. Waggoner, Princeton Theological Review. vol. X No. 4. (Rezension von Ed. Lehmanns Buch: Der Buddhismus als indische Sekte — als Weltreligion.)

B. Warfield, Princ. Theol. Review. 1912. vol. X (Besprechung von Troeltschs Buch: Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben).

G. Wobbermin, über „Aufgaben und Methoden der religionspsychologischen Arbeit" in der Zeitschrift für angew. Psych. Bd. III.

Einleitung.

Wie der Entdecker eines unbekannten Kontinents nicht zugleich das neuentdeckte, unkultivierte Land der Länge und Breite nach abmessen, eine ausreichende geographische, noch weniger eine übersichtliche topographische, geschweige denn eine vollständige geologische Beschreibung geben kann: so auch der Denker, der Philosoph, der eine neue Denkrichtung, gleichsam eine neue Gedankenwelt entdeckt. Er kann nicht sogleich, was sich aus seinen Prinzipien ergeben wird, in ein geschlossenes System fassen, er kann nicht sagen, welche Bahnen seine Nachfolger einschlagen werden, viel weniger, was für einen Einfluss seine Gedanken auf die Nachwelt ausüben werden, am allerwenigsten kann er erwarten, dass diejenigen Geister, die im feindlichen Lager aufgewachsen sind, bereitwillig zu seiner Denkweise übertreten werden. Wie Columbus wohl höchstens eine schwache Ahnung gehabt haben mag von dem, was seine Entdeckung an Folgen bringen werde, und wie es eines Washington bedurfte um dieser neuen Welt eine Verfassung zu geben und ihr so einen Platz unter den europäischen Kulturstaaten zu sichern: ähnlich leistete Charles Saunders Peirce mit der Aufdeckung eines neuen philosophischen Prinzips, mit seiner Einführung des

'neuen Namens' Pragmatismus für 'alte Denkmethoden' der Philosophie einen grossen Dienst, und sprach seine Gedanken aus ohne grosse Hoffnung, dass die Denkkreise des 20. Jahrh. reif und empfänglich seien für eine solche Denkmethode; und William James, in seiner Rolle dem Washington vergleichbar, nahm diese von Peirce angeregte pragmatische Denkmethode auf, entwickelte sie weiter und wandte sie auf die Religionsphilosophie an. So wird geradezu die pragmatische Denkweise mit dem Namen James' identifiziert, der sie ja auch zu solcher Anerkennung gebracht hat, dass sie ausser englisch redenden Gelehrten auch solche des europäischen Kontinents zu ihren Anhängern zählt[1]). Die pragmatische Methode ist nicht eine absolut neue Methode. James selbst sagt, dass schon Sokrates, Aristoteles, Locke, Berkeley und Hume Vorläufer des pragmatischen Prinzips waren, insofern als sie fragmentarischen Gebrauch davon machten. Auch Charles Saunders Pierce bezog sich auf diese älteren Philosophen, als er das Wort Pragmatismus, den 'neuen Namen für alte Denkmethoden' prägte[2]).

Die religionspsychologische und religionsphilosophische Forschung ist ebenfalls keine absolut neue Erscheinung. Schon Semler, Lessing und Herder, wie auch Kant, machten Ansätze zur religionspsychologischen Forschung, bildeten hier indessen noch keine einheitliche

1) Ausserhalb Amerikas und Englands bekennen sich zum Pragmatismus: G. Jacoby, Jerusalem, Mach, Ostwald und Simmel; in Italien Papini; in Frankreich stellen sich Boutroux und Bergson freundlich zu dieser Richtung.

2) Pierce gab diesem Gedanken zuerst Ausdruck in seinem Artikel: "How to make our Ideas clear." In 'The Popular Science Monthly'. Jan. 1878, Vol. XII, p. 286. Nach J'. „Varieties" p. 444.

Denkrichtung, aber bei Schleiermacher laufen diese verschiedenen Richtungen zusammen[1]). Wenn die sokratische Philosophie schon einen pragmatischen Anstrich hatte, der englische Empirismus dieser Methode Tribute zahlte und Pierce dem Pragmatismus Form gab, und wenn die Vertreter der Aufklärung und der deutschen Glaubensphilosophie als Vorboten, Schleiermacher als Vater und Albrecht Ritschl als der jüngste Anreger der religionspsychologischen und religionsphilosophischen Forschung gelten können, so bildet William James, wie aus seinen Schriften[2]) hervorgeht, den Gipfelpunkt.

1) Vgl. Georg. Wobbermin in seinem Artikel: „Der gegenwärtige Stand der Religionspsychologie." Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung. Bd. 3. S. 494.

2) The Literary Remains of Henry James. Edited with an Introduction by William James. Boston: Houghton, Mifflin & Co. 1885.

Artikel veröffentlicht in der Critique philosophique von Renouvier. Paris 1870, 1880, 1881.

Principles of Psychology, 2 vols. New York: Henry Holt & Co. London: Macmillan & Co. 1890.

Psychology, Briefer Course (A Text-Book of Psychology.) New York: Henry Holt & Co. London: Macmillan & Co. 1892.

Psychologie von William James. Übersetzt von Dr. Marie Dürr mit Anmerkungen von Prof. Dr. E. Dürr. Quelle und Meyer in Leipzig 1909.

Louis Agassiz. Cambridge 1897.

The Will to Believe, and other Essays in Popular Philosophy. London, New York and Bombay: Longmans, Green & Co. 1897.

Der Wille zum Glauben und andere populärphilosophische Essays. Von dieser aus zehn Essays bestehenden Sammlung sind fünf, die drei ersten und die zwei letzten, von Dr. Theoder Lorenz ins Deutsche übertragen, mit Geleitwort von Friedrich Paulsen, und Vorwort des Verfassers. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff) 1899.

Was immer jene Denker der Vergangenheit und der Gegenwart für die pragmatische Methode und Religionspsychologie geleistet haben mögen, um aus der Quelle zu schöpfen, muss man auf William James zurückgehn.

Nur bei einem vorurteilslosen gründlichen Studium seiner Schriften, und vor allem der Persönlichkeit des Verfassers, wird man seine Philosophie richtig inter-

---

Human Immortality: Two supposed Objections to the Doctrine. (Ingersoll Lecture.) Boston: Houghton, Mifflin & Co. 1898. New York: Longmans, Green & Co.

Talks to Teachers on Psychology: and to Students on some of Life's Ideals. New York: Henry Holt & Co. London and Bombay: Longmans, Green & Co. 1899. Deutsch von Friedrich Kiesow-Turin. Psychologie und Erziehung. Leipzig: W. Engelmann. 1900.

The Varieties of Religions Experience, A Study in Human Nature, Gifford Lectures on Natural Religion. Gehalten in Edinburgh 1901—1902. London, New York and Bombay: Longmans, Green & Co. 1904. Deutsch von Georg Wobbermin: Die Religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Leipzig: J. C. Hinrichssche Buchhandlung. 1907.

Pragmatism; A. New Name for some Old Ways of Thinking. 1907. New York: Longmans, Green & Co. 1907. Deutsch, von Wilhelm Jerusalem: Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden. Leipzig: Dr. Werner Klinkhardts Philosophisch-soziologische Bücherei. Band I. 1908.

A Pluralistic Universe, Hibbert-Lectures at Manchester College, on the Present Situation in Philosophy. New York: Longmans, Green & Co. 1909.

The Meaning of Truth, A sequel to Pragmatism. New York: Longmans, Green & Co. 1909.

Ferner Artikel in Zeitschriften: The Journal of Philosophy; Psychology and Scientific Methods; The Philosophical Review; The Princeton Theological Review; The Harvard Graduate's Magazine; Scribners Magazine; The Proceedings of the Society for Physical Research; The Mind; The Science; The Nation; The Forum; etc.

pretieren können, da er ganz seiner philosophischen Tendenz gemäss kein geschlossenes System hinterlassen hat[1]).

Um Missverständnissen vorzubeugen und den Kern dieser Philosophie zu treffen, müssen wir uns an den Verfasser selbst wenden, d. h. uns zuerst mit seiner Persönlichkeit vertraut machen und darnach seine sämtlichen Schriften vornehmen und die verschiedenen Gesichtspunkte der einzelnen Schriften miteinander vergleichen. Nur so kann man mit Verständnis in seine Lehren eindringen. James ist so vielseitig dadurch, dass er aus allen Gebieten des menschlichen Wissens Data schöpfte um daraus brauchbare Wahrheiten zu gewinnen. Dem, der dieser Philosophie feindlich gesinnt ist, würde es unschwer gelingen, und ohne besondere Gewandtheit in der spekulativen Dialektik, zu beweisen, dass James den reinsten Synkretismus darbietet. Ein anderer aber, der dieser Philosophie geneigt ist, kann mit Leichtigkeit beweisen, dass James ein Eklektiker im vollsten Sinne des Wortes ist. Ein drittes Urteil dürfte nicht ganz unbegründet sein, wenn es behauptet, dass James weder Synkretist noch genau genommen ein Eklektiker ist, sondern dass er original war und aus innerem Triebe, aus persönlicher Erfahrung hier und dort eine Maxime aufstellte, die ethische Wirkung auf seine Zeit ausüben sollte.

---

1) James hatte vor, auf allgemeines Verlangen hin, eine Zusammenfassung seiner Philosophie für den Gebrauch der Studenten zu schreiben. Er wollte sie betiteln „Introduction to Philosophy." Das Werk soll aber dann Frühjahr 1911 unter dem Titel „Some Problems in Philosophy" erschienen sein. Es enthält sechs Kapitel: (1) Das Sein. (2) Das Eine und das Viele. (3) Wahrnehmung. (4) Das Unendliche. (5) Die Ursache. (6) Der religiöse Glaube. Vgl. Jordan's Uebers. von Boutroux's William James. S. 125.

James lehrte, dass die Welt im Werden begriffen und dass die Wirklichkeit keine statische sondern eine dynamische sei, und befürwortet den Meliorismus. Er beabsichtigte nicht, unveränderliche Theorien und Religions-Dogmen aufzustellen, weil er der Überzeugung war, dass sich ein jedes Zeitalter seine eigene Ethik bildet. In gleicher Weise hat die neue Zeit, vorzüglich das 19. und 20. Jahrh., eine kulturentsprechende Ethik, die ebenfalls für künftige Zeiten andere Formen annehmen mag.

Das Unorganische und Abstrakte hatte wenig Reiz für James. Er wollte nur mit Lebewesen arbeiten, und mit denkenden Persönlichkeiten rechnen. Er selbst lehrte, dass in den meisten Fällen die Umgebung des Denkers ihm den Antrieb zum Denken gibt; d. h. er verstand darunter, dass das Denken von den Umständen abhängig ist, insofern als das äussere Milieu dem Denkvermögen das Denkmaterial zuführt, zur Vergleichung, Wahl und um Schlüsse daraus zu ziehen[1]). Gleichwohl liegt der Urkeim zum Denken im Leben selbst, in der Persönlichkeit des Individuums. Wie ein mit grünem Obst beladener Ast vom Stamm gelöst das Obst unreif verdorren lässt, so wird auch eine Philosophie, von der Persönlichkeit ihres Schöpfers getrennt, von einem andern Standpunkte aus betrachtet, in einem andern Lichte beleuchtet, und in einem misstrauischem Geiste ausgelegt, bald entarten, zu Missverständnissen und Streit führen und nicht die Früchte reifen lassen, die in der Blüte latent verborgen lagen.

Die, welche unter ihm studierten[2]) und ihn persönlich kannten[1]), bezeugen, dass er immer ein Mensch unter Menschen war. Nie pedantisch, eine liebenswürdige Natur, voll gesunden Humors. Er verachtete alles Dogmatische, und das abgerundete in geschlossene Systeme Gefasste war ihm zuwider. Und wo wäre auch nur eine Spur von Dogmatismus und System-Zwang in seinen Schriften sichtbar?

1) Vgl. Principles of Psych. Vol. I p. 553.

2) Vgl. K. A. Busch, Zeitschrift für Religionspsychologie. Bd. 4. Heft 9. S. 301.

Er trieb Philosophie nicht allein um des Philosophierens willen. Wenn er bedachte, wie viele Bände über die reine Spekulation geschrieben wurden und dass Kant und Hegel die Wahrheitssucher auch nicht befriedigten, so kamen ihm, dem radikalen Empiristen, unwillkürlich die pragmatischen Worte der unsterblichen deutschen Dichter, für die er schwärmte, in den Sinn: „Wir, wir leben, unser sind die Stunden," und „Der Worte sind genug gewechselt, Lasst mich auch endlich Taten sehn!"

James war ein Mann der Tat. Ein Voluntarist. Ein Aktivist Sein humanistischer Aktivismus ist der Schiedsrichter in allen Lebensfragen und Problemen der Weltanschauung. Auch bildet der Aktivismus die schärfste Antithese gegen den Rationalismus[2]).

In vorzüglicher Weise übertrug James seine eigenen anregenden Eigenschaften auf seine Schriften. Darüber sagt Fr. Paulsen: „Ich kenne nicht viele Aufsätze, die so geeignet wären, unserer Zeit als Erweckungsreden zur Philosophie . . . . zu dienen, als die . . . . von William James"[3]).

1) Vgl. J. J. Putnam, Atlantic Monthly, vol. CVI. 1910 p. 835 ff.

2) Vgl. K. A. Busch, Erlanger Diss. S. 13.

3) Geleitwort zum 'Wille zum Glauben'. S. V. Dr. Th. Lorenz' deutsche Übers.

Über James' psychologische Leistung sagt E. Dürr: „ . . . . . unter den vielen gründlichen von deutschen Autoren verfassten psychologischen Schriften gibt es doch nur wenige, die das Interesse für diese junge Wissenschaft nicht nur zu befriedigen, sondern auch anzuregen geeignet sind. In dieser Hinsicht besitzt die Schrift von James . . . . . [Die Psychologie, kürzerer Kursus] einzigartige Vorzüge. Der Verfasser versteht es wie wenige andere, wissenschaftliche Gründlichkeit mit feinem Geschick in der Auswahl des Wichtigen und Interessanten zu vereinigen“ [1]). Boutroux schildert ihn sehr treffend. James' Leben ging auf „in Studieren, Experimentieren, Beobachten, Lesen, Nachdenken, Forschen, Lehren, Plaudern, Ermahnen und Schreiben“ [2]).

Allerdings mögen Freunde einen Mann überschätzen, aber eben so sehr werden Feinde ihn unterschätzen. Vielleicht ist jedoch in solchem Falle das Urteil des Freundes treffender als das des Gegners. In dieser Abhandlung wollen wir jedoch die Kritiker sowohl wie die Verehrer zu Worte kommen lassen. Doch müssen wir auf alle Fälle James selbst als Richter des Richters Stuhl einräumen, der über sein eigenes Gut zu verfügen hat und ihn das erste und das letzte Wort reden lassen. Wie viel unverdientes Lob der Jamesschen Philosophie gezollt worden ist und wie viel unberechtigte Aussetzungen man an ihr gemacht hat und welches Gebiet der Wissenschaft James' stärkste Seite war, soll nicht in dieser Abhandlung näher zur Sprache kommen, sondern es soll dargelegt werden, dass William James' religionsphilo-

1) E. Dürr, Vorwort zu Marie Dürrs Übersetzung von James', Text Book of Psychology, Briefer Course. S. III.

2) Emile Boutroux, William James. Deutsche Übers. von Jordan. S. 49.

sophische Ansichten auf persönliche Erfahrung begründet sind. Seine religiöse Weltanschauung ist enthalten in den folgenden fünf Grundsätzen: „(1) Die sichtbare Welt ist ein Teil eines höheren geistigen Universums, und erst durch dieses erhält sie ihren eigentlichen Sinn.

(2) Vereinigung mit jener höheren Welt oder eine harmonische Beziehung zu ihr ist unser wahres Ziel.

(3) Das Gebet oder die innere Gemeinschaft mit dem Geist jener Welt — werde er persönlich oder unpersönlich vorgestellt — ist ein Vorgang von objektiver Realität; es findet ein Einströmen geistiger Kraft in die Erscheinungswelt statt, und es werden dadurch bestimmte Wirkungen — psychologischer oder materieller Art — hervorgerufen.

Ausserdem umschliesst die Religiosität noch die folgenden psychologischen Merkmale:

(4) Neue Lebenskraft erwächst dem Menschen und äussert sich entweder in lyrischer Begeisterung oder in ethischem Heroismus.

(5) Ein Gefühl des Geborgenseins überkommt ihn, eine Stimmung inneren Friedens, und im Verkehr mit anderen zeigt sich ein Wachsen liebevoller Zuneigung“ (M. d. r. E. S. 445 f.).

I. Kapitel.

1. In der Jugend empfangene Einflüsse.

Wie der Meister so der Schüler. Wenn nicht in allen Fällen das alte Sprüchwort zutreffend sein mag, auf James kann es angewandt werden. James' eigener Vater war sein erster und bedeutendster Lehrer. Nicht nur hatte er seine Anlagen vom Vater geerbt, sondern er entwickelte auch seine seelischen Kräfte in langen Jahren väterlicher Obhut. Wie der Vater so war auch er opfermütig, liebevoll und von asketischer Gesinnung. Er besass scharfen Verstand neben Seelentiefe, eine Vereinigung die man nur selten antrifft.

Da sein Vater eine Zeitlang in Europa sesshaft war, bot sich hier gute Gelegenheit für den Sohn früh Kenntnisse der europäischen Sprachen und Kultur zu erwerben. Er studierte in London, Paris, Genf und Berlin. Dass sein Aufenthalt in Europa und seine Bekanntschaft mit den Fremdsprachen nicht ohne günstige Folgen blieb, geht aus der Tatsache hervor, dass er seine erste literarische Arbeit „The Principles of Psychology" seinem französischem Freunde, François Pillon widmete, in Anerkennung für das, was er selbst der „Critique Philosophique" zu verdanken hatte.

James lernte in seiner frühesten Jugend einen eindrucksvollen Ton anzuschlagen, der den Bedürfnissen seiner Zeit entgegenkam. Er war nicht selbstsüchtig, es

war ihm eigentlich nie darum zu tun, seine Ansichten anderen aufzuzwingen. Er war altruistisch, weitherzig, leutselig. Er wollte vielmehr, dass die Philosophie anerkannt werden sollte, die am besten befähigt war, die Wissbegierde anzuregen und zu steigern, und das Leben mit Tapferkeit zu erfüllen. Wohl auch deswegen hat er, zum Verdruss seiner Fachgenossen, die Sache der „Christlichen Wissenschafter" und der „Gemütsheiler" vor der Staatslegislatur verteidigt. Wenn er selbst auch ihren Ansichten nicht huldigte, so wollte er doch, dass sie nicht vorzeitig unterdrückt würden, falls sie gleichwohl schliesslich etwas Gutes verträten, das der Menschheit nützlich werden könnte.

James war kein Egoist und niemals strebte er darnach, seine Feinde zu schädigen. Die Stürme und Drangsale des Lebens trug er ohne Murren; diesen Charakter wird er dem Umstande zu verdanken haben, dass er nach seiner Art ein ausgesprochen religiöser Mensch, dass er ein Mann des Glaubens war und seinem besonderen persönlichen Glauben lebte. Er war überzeugt, dass die Geisteskräfte mächtiger seien als die der Materie. Diesen Glauben zu erweisen hatte er eine Gelegenheit: als ein Leiden anfing an seinem Körper zu nagen, liess er keine Wehklage laut werden; er soll nicht einmal von seinem originellen Humor abgelassen haben.

Wie gesagt, James war religiös. Er hat wohl keine Serie von Vorträgen gehalten, die sich nicht irgendwie auf Religion bezogen hätte. Ihren Höhepunkt erreichte seine Religionsforschung in dem Buche „Varieties." Immer wieder kam er auf die Religion zurück, weil sein Vater ihn schon in seiner Jugend auf Religionsfragen hingewiesen und sie ihm grösstenteils auch schon be-

friedigend ausgelegt hatte, sodass sie ihm gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen waren.

Schon früh war er der Überzeugung, dass alle edlen menschlichen Eigenschaften, wie Liebe, Ergebung, Geduld und Tapferkeit, ihre Motive in der Religiosität des Menschen finden, weshalb auch er sich völlig den religiösen Trieben hingab, und somit naturgemäss für seine künftige Religionswissenschaft vorbereitet wurde. Es ist nicht zu verwundern, dass er für die Religionswissenschaft begeistert wurde, und obwohl er nicht für schwärmerisch noch für exzentrisch gehalten werden kann, kam er trotzdem zu den verschrobensten Schlüssen. Wir sind erstaunt, wenn James zu Schlussfolgerungen kommt wie z. B., dass im mystischen Bewusstseinszustande Alkohol, Äther und Lachgas die mystischen Fähigkeiten der menschlichen Natur anzuregen vermögen, was die kalte Wirklichkeit nicht zu tun imstande ist, die nur verengt, trennt und verneint. Der Alkohol weitet, eint und bejaht, führt ins Herz der Dinge, vereint für den Augenblick mit der Wahrheit, und ersetzt für den Armen und Ungebildeten Symphoniekonzerte und literarische Genüsse. Und dass durch Lachgasbetäubungen manche ihm persönlich Bekannte echte Offenbarungen über die letzte Wirklichkeit erhalten haben (Vgl. M. d. r. E. S. 363).

Wenn sich nun James solche kleinen Grenzüberschreitungen zu schulden kommen lässt, so darf man nicht wegen etlicher Entgleisungen alle seine Leistungen als unwissenschaftlich verwerfen.

Zweifelsohne ist James in frühster Jugend von den englischen Empiristen beeinflusst worden, und die Samen, aus denen später seine Weltanschauung herauswuchs, begannen schon, wie er selbst sagt, in seiner Jugend zu keimen. Neben Wright, Peirce, Hall, Putnam, Royce

und J. S. Mill, Lotze, Renouvier, Hodgson und Wundt, an denen er später seine intellektuellen Bedürfnisse befriedigte, übten während seiner Jugendjahre vor allen andern sein eigner Vater, J. Agassiz und Swedenborg den Haupteinfluss auf ihn aus, d. h. die Schriften Swedenborgs wirkten auf ihn durch die Vermittelung seines Vaters. Agassiz konnte ihn durch persönliche Berührung influenzieren.

Der schwedische Polyhistor Swedenborg war durch seine zoologischen Forschungen zu der Überzeugung gekommen, dass eine Wechselwirkung zwischen dem Geiste und dem Stoffe bestehe. Sich dieser Tatsache bewusst, war es ihm ein Leichtes, von dem gegebenen Standpunkte auf den andern zu kommen, dass die in der heiligen Schrift enthaltenen Grundssätze auf Wahrheit beruhten und ein Verkehr der irdischen Wesen mit denen der Geisterwelt nicht ausgeschlossen sei. Da James' Vater ein treuer Anhänger der Doctrin dieses Gelehrten war, der Sohn besonders religiös veranlagt war und seines Vaters Dictum für ihn als unwidersprechlich galt, lässt sich leicht verstehen, dass hier der Schlüssel für James' religiöse Weltanschauung zu suchen ist.

James bringt deutlich Swedenborgsche Gedanken zu tage, wenn er sagt: „Meine ganze Erziehung weist mich darauf hin, dass die Welt unseres gegenwärtigen Bewusstseins nur eine von vielen existierenden Bewusstseinswelten ist, und dass jene anderen Welten Erfahrungen enthalten müssen, die auch für unser Leben von Bedeutung sind, und dass ferner die Erfahrungen dieser verschiedenen Welten zwar der Hauptsache nach meist getrennt bleiben, doch aber an gewissen Punkten zusammentreffen und dass dadurch höhere Kräfte einströmen“ (M. d. r. E. S. 467). Auch sein Sinn für das Mystische lässt sich auf Sweden-

borg zurückführen. Er erklärt: „Die Überwindung aller gewöhnlichen Schranken zwischen dem Individuum und dem Absoluten ist also die grosse mystische Leistung. Im mystischen Erlebnis wird der Mensch eins mit dem Unendlichen und wird sich dieser Einheit auch bewusst“ (M. d. r. E. S. 391).

Weiter: „Es [das mystische Bewusstsein] ist im allgemeinen pantheistisch und optimistisch oder wenigstens das Gegenteil von pessimistisch. Es ist antinaturalistisch und stimmt am besten mit den Ideen von einer jenseitigen Welt und von der Notwendigkeit einer Wiedergeburt zusammen“ (M. d. r. E. S. 393).

Auf die Frage, ob dem mystischen Bewusstsein Beweiskraft zugesprochen werden könne, ob es die Wahrheit der Ideen der Wiedergeburt, der Jenseitigkeit und des Pantheismus zu erweisen imstande sei, erwidert James mit drei affirmativen Antworten:

„1. Stark ausgeprägte mystische Zustände sind für die betreffenden Personen, die sie erleben, meist schlechthin autoritativ; und hier besteht der autoritative Charakter durchaus zu Recht.

2. Anderseits enthalten sie für die Aussenstehenden keinerlei Zwang, ihre Offenbarungen kritiklos anzunehmen.

3. Immerhin brechen sie aber die Alleinherrschaft des nichtmystischen oder rationalistischen Bewusstseins, das sich ausschliesslich auf den Verstand und die Sinne gründet. Sie zeigen, dass dies nur eine bestimmte Art von Bewusstsein ist, und weisen uns auf andere Arten von Wahrheiten hin, an die wir getrost weiter glauben können, solange sie in uns einen lebendigen Widerhall finden“ (M. d. r. E. S. 393 f.).

Derjenige, der nächst seinem Vater den stärksten persönlichen Einfluss auf ihn ausübte, war Louis Agassiz,

der Harvarder Naturforscher, den er auf der Expedition nach Südamerika begleitete. Agassiz bot ihm wenig für seine religiösen Bedürfnisse, vielmehr brachte er ihm den radikalsten Empirismus bei. Hier wurde der Grund gelegt für James' Radikalismus, für seinen Pragmatismus. Wenn James uns mitteilt, dass er Agassiz oft sich äussern hörte:

„Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
Und grün des Lebens goldener Baum,“

so sagt uns das genug. James trieb auch eine Zeitlang zusammen mit Agassiz zoologische Studien an dem Harvard-Museum. So erklärt sich, woher die biologischen Züge in James' Philosophie stammen.

Es liegt auf der Hand, dass James seinen Empirismus von Agassiz gelernt hat, und wir brauchen uns nicht erst zu bemühen, es auf grund von Zeugnissen seiner Freunde festzustellen, sondern wir können James selbst reden lassen. Wohl kein Mensch kennt sich selbst im vollsten Sinne des Wortes, wie viel weniger kennen ihn seine Freunde. Daher mögen eines Mannes Biographen in ihrer Beurteilung leicht fehlgehen. Zuverlässiger als die biographischen Aufstellungen seitens eines Freundes sind die Bekenntnisse des Betreffenden selbst. Bei James ist die Nachwelt in der glücklichen Lage, weder sich darauf verlassen zu müssen, wie seine Freunde oder Feinde ihn beurteilt haben, noch braucht sie sich seine Persönlichkeit mühselig aus seinen Schriften herauszukonstruieren, vielmehr haben wir manche zuverlässige Selbstbekenntnisse und zwar, was ihren Wert noch steigert, solche die nicht dem grösseren Publikum, sondern den vertrauten Gesinnungsgenossen im engen Kreise geäussert wurden. Ein derartiges Bekenntnis besitzen wir z. B. von ihm aus seiner Gedächtnis-Rede auf Louis

Agassiz, den er auf der Thayer-Expedition nach Brasilien 1865 begleitet hatte, bei dem Empfang der Gesellschaft The American Society of Naturalists zu Cambridge am 30. Dez. 1896. Da dieses Selbstbekenntnis ein sehr treffendes ist, erscheint es angemessen, seine eigenen Worte zu zitieren: „We cannot all escape from being abstractionists. I myself, for instance, have never been able to escape; but the hours I spent with Agassiz so taught me the difference between all possible abstractionists and all livers in the light of the world's concrete fullness, that I have never been able to forget it. Both kinds of mind have their place in the infinite design, but there can be no question as to which kind lies the nearer to the divine type of thinking“ [1]). Und an anderer Stelle sagt James: „One must know concrete instances first; for, as Prof. Agassiz used to say, one can see no farther into a generalization than just so far as one's previous acquaintance with particulars enables one to take it in“ (Varieties. P. 217). Aus solchen Worten geht deutlich hervor, wess Geistes Kind er war. Eine Äusserung wie die eben angeführte dürfte genügend zeigen, auf welchem Boden James stand.

Er hat nie, wie manche Philosophen, radikale innere Umwälzungen durchgemacht. Sodass er auch nie einen Verlust von Anhängern zu verzeichnen, noch unter dem damit verbundenen umsichgreifenden Misstrauen zu leiden hatte. Wie z. B. Schelling, der, noch abgesehen von seiner dunklen Sprache, seine Philosophie nicht weniger als viermal umgestaltet hat. Seine Entwickelung war ohne grosse Erschütterungen vor sich gegangen, und als sein Geist zum Schaffen reif war, stand James und blieb

1) James, Louis Agassiz, Cambridge 1897. p. 11.

stehen auf dem Boden des Pragmatismus, des radikalen Empirismus, sowie des Pluralismus, und begründete, in Fragen der Religion, seine Ansichten auf innere und persönliche Erfahrung, was zu untersuchen unsere Aufgabe ist.

2. Etliche Eigentümlichkeiten, die sich aus James' literarischen Leistungen ergaben.

Was die Bezeichnung Pragmatismus resp. Humanismus anbelangt, so ist dieser Name nicht von James erfunden worden. Letzterer trägt infolgedessen auch nicht die Verantwortung, wenn diese Denkrichtung einen Namen führt, dessen Würde sie nicht rechtmässig verdient. W. Block, in seiner Besprechung von F. C. S. Schiller's „Humanismus, Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie“, meint: „Empfindlichere Naturen dürfte es schon unangenehm berühren, dass sich eine neue Lehre einen Namen aneignet, der bereits eine ganz bestimmte Bedeutung hat, und auf diese Weise mit dem günstigen Vorurteil, das sich auch ein wenig an den blossen Namen knüpft, für sich Reklame macht.“ Darauf gibt Block seine Zustimmung zu Windelband's Kritik: „In diesem wie auch in den anderen, diese Lehre betreffenden Punkten stimme ich mit dem sehr treffenden Urteil Windelbands überein, das er . . . . folgendermassen zum Ausdruck bringt“: „Er (der Pragmatismus) benutzt die tatsächliche Abhängigkeit, in der sich das menschliche Erkenntnisleben von mannigfachen Bedürfnissen befindet, zu der Behauptung, dass überhaupt der Sinn des Erkennens nur darin bestehe, die für die Befriedigung der Bedürfnisse zweckmässigen Vorstellungen zu bejahen; er kommt auf diese Weise zu der relativistischen Lehre, Wahrheit sei nichts weiter als Brauchbarkeit der Vorstellungen für die

Zwecke des denkenden Menschen. Daher darf die Lehre auch als Hominismus bezeichnet werden, da wir doch den von ihr usurpierten Namen Humanismus für die wertvollen Kulturinhalte reservieren wollen, die wir ja bisher damit benennen"[1]). Ist nun diese Kritik berechtigt? J. selbst sagt, „ . . . . . der Name gefällt mir nicht, allein es ist offenbar zu spät, ihn zu ändern[2]) . . . ." J. nannte sich selbst Pragmatist, radikaler Empirist, Pluralist.

Unser Philosoph verstand es wie nur einer, sich eines zweckentsprechenden Sprachgebrauchs zu bedienen. J. führt aus, dass wir uns beim gegenseitigen Austausch unserer Gefühle der Sprache bedienen und dabei allgemeine wie auch abstrakte Wortformeln gebrauchen müssen. Er wandte mitunter eine einfache, zu andern Zeiten eine mehr komplizierte Sprache an. Sein Sprachgebrauch spiegelt den Inhalt und die Methode dieser Philosophie wieder. Man muss bedenken, dass J. von dem Standpunkte ausging vor allem für seine Zeitgenossen zu denken und zu arbeiten. Er schuf nicht nur für Philosophen und Gelehrte, sondern auch für das grössere Publikum. Denn er war von seinem vaterländischen Motto durchdrungen: „Every man is born free and equal." So lag ihm nichts ferner als eine Sprache zu gebrauchen, die mit einer zweideutigen technischen Terminologie überladen war. Freilich mutet manche seine praktische Sprache lächerlich an; dies mag seinen Grund auch darin haben, dass jene Beurteiler die Werke J.'s nicht im Originaltext sondern nur aus Übersetzungen kennen gelernt haben. J. schrieb, wie er auf dem Katheder sprach; hier wie

1) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie XXXVI. Jahrgang (Neue Folge XI.) II. H. S. 300.

2) Vorwort zum Pragmatismus S. X.

dort klingt in seiner Sprechweise etwas vom alltäglichen Plauderton: und was er sagte, war seine Überzeugung. Nicht dass seine Diction so simpel wäre, wie W. Eggenschwyler wohl meint, wenn er sagt: „ . . . . . könnten wir die Lehre James' gradezu eine philosophische Umschreibung der englischen Sprache nennen, dieser erzutilitaristischen, für Priester und Geschäftsmänner gleich praktischen Sprache, die denn auch die berühmtesten Stellen aus James' und Schillers Werken so gut wie unübersetzbar macht"[1]).

Eine Übersetzung ist allerdings mit Schwierigkeiten verbunden[2]). Dies schliesst indessen noch nicht in sich, dass J.'s Sprache hier die Schuld trägt. Er beherrschte in hohem Grade seine Muttersprache und verstand es, überall das rechte Wort an der rechten Stelle zu gebrauchen. Denken wir nur an Ausdrücke wie z. B. tender- and tough-minded, once- and twice-born, healthy minded and sicksouls, u. a. m. Jul. Goldstein sagt über J.'s Principles of Psychology: „James entgeht dadurch dem Fehler der meisten Psychologen, die, gewohnt, alles auf möglichst wenige und möglichst scharf formulierte Begriffe zu bringen, schliesslich nur das als Wirklichkeit anerkennen, was sich begrifflich genau formulieren lässt"[3]).

K. A. Busch sagt: „James hat eine literarische Ader, er ist ein Schriftsteller, nicht nur ein Philosoph;

1) War Nietzsche Pragmatist? Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. XXVI. (Neue Folge Bd. XIX) H. I. S. 44.

2) Vgl. Theodor Lorenz' Vorbemerkungen zu seiner deutschen Übersetzung: Wille zum Glauben. S. XVII.

3) Moderne Religions-Psychologie, Internationale Wochenschrift für Wissenschaft u. s. w. 1909. Sp. 8. Nach Wobbermin, Zeitschrift f. angew. Psych. u. s. w. S. 501.

es ist ein Genuss, seine Essays zu lesen ....." [1]). Das Verdienst gebührt J.: er hat seine Bücher so geschrieben, dass man sie liest; haben doch seine 'Varieties' binnen zwei Jahren die 10. Auflage erlebt. Überall bringt er seine Persönlichkeit voll zum Ausdruck; seine Sätze sind inhaltsreich und frei von rhetorischem Ballast.

J. erklärt die Begriffe, die er gebraucht, um alle Zweideutigkeit zu vermeiden. Er sagt im Voraus, was er unter einem Begriff verstanden haben will. So z. B. definiert er Religion und Mystik, Heiligkeit und Heiligtuerei, das Absolute oder Gott und macht uns mit dem Sinne vertraut, den er in jeden dieser Ausdrücke legen will. Er zieht oft eine scharfe Grenzlinie zwischen Synnonymen, wie z. B. Glaube und Zuversicht. J.' Methode war nicht unwissenschaftlich. Seine Philosophie war nicht oberflächlich. W. Eggenschwyler allerdings scheint die Tiefe an J.' Philosophie noch nicht einzuleuchten, wenn er in seiner zwar nicht unbegründeten, aber doch zu harten Kritik äussert: „Die Oberflächlichkeit dieser Philosophie tritt am deutlichsten zutage, wenn wir beachten, welche Vorliebe ihre Vertreter für möglichst vage und volltönende Abstraktionen und übereilte Verallgemeinerung an den Tag legen. Die soziale oder moralische Nützlichkeit zum Kriterium der Wahrheit zu machen, ist ja auf jeden Fall nur ausnahmsweise, nur in einzelnen Fällen, und auch da nur teilweise möglich..... Das pragmatische Wahrheitskriterium kann also nur beiläufig auf unser Denken einwirken, und bleibt völlig unbrauchbar, so lange sich die Pragmatisten nicht die Mühe geben, uns zu sagen, wo und wieweit wir uns seiner zu bedienen

1) Busch, Erlanger Diss. S. 6.

haben [1]). ..... Sie finden es bequemer, dieses auch vor ihnen in engen Grenzen zugelassene sog. Wahrheitskriterium ..... in ganz unsinniger Weise zu verallgemeinern" [2]).

E. Troeltsch beschuldigt J., dass er die Probleme, die es mit dem Verhältnis des Rationalen zum Empirischen zu tun haben, gänzlich habe liegen lassen; J. liebe das grüblerische Wesen Kants nicht, aber ohne den Rationalismus und die Kantische Grübelei seien jene Probleme nicht lösbar [3]). Wenn J. an dem Problem des Verhältnisses des Rationalen und Empirischen vorbei ging, so mag er für seine Person die Behandlung anderer mehr greifbarer Probleme für wichtiger gehalten haben. Er stellte sich immer die Frage: Was hilft ein Kopf voll Theorien, wenn die Kraft nicht vorhanden ist, sie im Leben anzuwenden, wenn nicht der treibende Wille dahinter steht und die Theorie in Praxis umwandelt? Wo so manche Rationalisten ihre Geisteskraft auf transzendental-logische Fragen — also in seinen Augen auf graue Theorie — verwendeten, begnügte er sich lieber damit, das persönlich Erfahrene mit Überzeugung in knappen, klaren, durch konkrete Beispiele erläuterten Sentenzen auszudrücken. Wie z. B. Boutroux ihn schildert: „Während mancher Denker sich damit beschäftigt, die unmittelbar

1) Übrigens hat James 1909 in seinem Buch 'Meaning of Truth, a sequel to Pragmatism', klar dargelegt, was er unter Pragmatismus verstehe und wie man sich seiner zu bedienen habe. In dieser Schrift, p. 180 ff. zählt J. 8 Missverständnisse auf, die sich in einem Zeitraum von zwei Jahren herausgestellt haben. Vgl. Busch, Erl. Diss. S. 42.

2) Archiv für G. der Philos. Bd. XXVI. H. I. S. 44—45. (Neue Folge Bd. XIX.)

3) Vgl. E. Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. S. 24.

gegebenen Realitäten ..... in reine, abstrakte, kalte, leidenschaftslose Ideen umzusetzen, ... haben für James die Ideen selbst nur Bedeutung und Wert in dem Masse, als sie am Leben wirklichen Anteil haben; die ganze Aktivität seines Geistes ist nichts anderes als eine innere Teilnahme des Herzens an den Bewegungen, an den Arbeiten und Versuchen seines Landes und der Menschheit in der Gegenwart. Er erörtert die grundlegenden Bedingungen der grossen philosophischen Probleme, z. B. die Methoden und den Begriff der Wissenschaft; die Beziehungen zwischen Religion und Wissenschaft; die Erziehung, den Wert des Leidens, des Kampfes und des Kriegs, die ideale Gestaltung des menschlichen Lebens nicht bloss als wohlunterrichteter Gelehrter und scharfer Kritiker, sondern er sieht sich selbst, und zwar in seinem Gewissen, den Alternativen gegenüber, vor die uns diese Probleme stellen; er behandelt diese Fragen und er löst sie mit seinem ganzen Sein“ [1]).

Es gibt bei J. einige Anklänge an Kant, speziell an den Primat der praktischen Vernunft und die moralischen Postulate; in ontologischen Fragen ist er sein Gegner. Er verteidigt die Ansichten seines Geistesverwandten Schiller über den Kern der Wirklichkeit. „Wir stossen darauf“ (nach Bradleys Ausdruck), aber wir besitzen ihn nicht. Beim ersten Hören klingt dies wie die Theorie Kants. Aber zwischen Kategorien, die aufblitzten, bevor die Natur da war, und Kategorien, die sich im Beisein der Natur allmählich bildeten, gähnt die ganze Kluft zwischen Rationalismus und Empirismus. Für einen echten Kantianer wird sich Schiller zu Kant so ver-

1) Emile Boutroux, William James. Deutsche Übersetzung S. 52.

halten, wie ein Satyr zu Hyperion“ [1]). Auch will J. Kant die Ehre nicht zukommen lassen, dass er die „kritische Methode“ in die Philosophie gebracht habe. Das haben nach J. die Engländer und Schotten getan (Vgl. M. d. r. E. S. 411).

Wenn J. zu solchen Ausschreitungen veranlasst wurde, so mag das seinen Grund darin gehabt haben, dass es ihn als religiösen Empiristen verdross zu sehen, wie so manche ihre Zeit vertrödelten, indem sie über den Himmel theoretisierten und dabei die Erde vergassen. Die Menschen, die bei der Betrachtung der Welt an all ihrem Ach und Weh ganz gelassen und optimistisch vorübergingen und ihre Zufriedenheit kund gaben über die Rationalität der Einheit einer solchen Welt, mochten ihm nicht gefallen.

3. Die Methode.

In den ersten Sätzen seines Buches „Die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung“ sagt J., dass er weder Theolog, Religionswissenschaftler noch Anthropolog, sondern Psycholog sei. Und obwohl ihm Theologie und Anthropologie durchaus keine fremden Gebiete waren, so fühlte er sich am sichersten auf dem Gebiete der Psychologie, weshalb auch seine Methode die streng psychologisch-pathologische Form annahm. J. ging nicht, wie so manche andere, darauf aus zu sagen, was ein Ding nicht ist, sondern was es ist Anstatt in der unendlichen Gedankenwelt über die spekulative Kritik der abstrakten Theorien zu theoretisieren begnügte er sich mit den greifbaren und begreifbaren Tatsachen. Misstrauen gegen die traditionelle Kirche und das rationalistische Dogma, wie

1) Pragm. S. 158.

es in manchen gebildeten Kreisen herrschte, lenkten seine Gedanken auf das subjektive religiöse Bewusstsein. Nur die Kenntnisse, die auf persönlicher Erfahrung und Beobachtung beruhten und wieder und wieder durch Beobachtung und Experiment geprüft würden, hielt er für stichhaltig.

Als Ausgangspunkt zur Erforschung und Beurteilung der Religion ist in J.' Augen vor allem der mystische Bewusstseinszustand zu wählen. Für das Studium des religiösen Innenlebens muss das mystische Bewusstsein, das teilweise pathologisch ist, als Mittelpunkt dienen. Wenn man von da ausgeht, wird Licht auf andere Seiten des religiösen Lebens geworfen. J. selbst kann nicht aus Erfahrung reden bezüglich des mystischen Bewusstseins, sondern will nur als Berichterstatter die Sache objektiv beurteilen[1]). Um in die Geheimnisse der Religionswissenschaft einzudringen, ging J. nicht zu Dilettanten, sondern zu den Spezialisten, wenngleich diese auch etwas exzentrisch sein mochten. „Wir verknüpfen das, was sie uns sagen, mit dem, was wir schon wissen, und bilden uns dann ein unabhängiges Endurteil“ [2]).

Werturteile bilden den Massstab, nach dem alles gemessen werden muss. Die metaphysischen Behauptungen haben absolut keinen Wert für das Leben; es ist deshalb gleichgültig, ob sie wahr sind oder nicht, ob sie in der Religionswissenschaft beachtet werden oder nicht. „*Unmittelbare Gewissheit, philosophisch-erweisbare Vernunftgemässheit und ethische Bewährung* sind die einzig brauchbaren Kriterien“ [3]).

1) Vgl. M. d. r. E. S. 356.
2) M. d. r. E. S. 446.
3) Ibid. S. 15.

In der Religionsphilosophie bedient sich J. durchweg der psychologisch-pathologischen Methode. Troeltsch erklärt J.' Untersuchungen für ein gelungenes Beispiel oder Fragment der Religionspsychologie; deshalb seien sie aber auch ein besonders schlagendes und lehrreiches Beispiel für die Unzulänglichkeit der reinen Psychologie in der Religionswissenschaft[1]).

Unter anderem sagt er: „Es ist unmöglich, bei einer blossen empirischen Psychologie stehen zu bleiben; es handelt sich nicht bloss um gegebene Tatsachen, sondern um den Erkenntnisgehalt dieser Tatsachen. Diese Frage [des Erkenntnisgehaltes] aber wird nicht mehr der reine Empirismus beantworten können; die Frage nach dem Wahrheitsgehalt ist überall eine Frage nach dem Geltenden. Die Frage nach dem Geltenden aber kann nur entschieden werden durch logische und allgemein begriffliche Untersuchungen“ [2]).

Dass J. Troeltsch imponiert hat, geht daraus hervor, dass er den Versuch macht, J.' Schriften so auszulegen, als sage J. dasselbe, was er selbst sagt. Er versucht zu zeigen, dass J. es unternahm, auf empirischem Boden das erkenntnistheoretische Problem zu lösen, dabei aber stelle sich heraus, dass dies unmöglich ist.

Wenn J. annimmt, „dass die Religion zu den wichtigen und wirkungsreichen Äusserungen des Seelenlebens gehört, dass daher das die Religion einschliessende Seelenleben das vollständigere, gegenüber einem es ausschliessenden sei und dass grössere psychologische Vollständigkeit grössere Wahrheit bedeutet“, so bildet eine derartige Schlussfolgerung, wie es Troeltsch scheint, ein Argu-

1) Vgl. Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft S. 21.
2) E. Troeltsch, Psych. u. Erk.theorie in d. R.W. S. 18.

ment, das ganz zweifellos eine rationale allgemein-begriffliche Voraussetzung enthält [1]).

Dann soll J. noch ein zweites Argument beibringen zur Lösung der erkenntnis-theoretischen Frage, nämlich ein biologisches. Hier wird der Mensch seiner Umgebung, der Welt angepasst. Aber auch dieses Argument schliesst ein rationales Apriori in sich. Weiter findet Troeltsch noch zwei andere Argumente bei J., die streng metaphysischer Natur sind. Und zwar ist das eine introspektiv-metaphysischer, das andere kosmisch-metaphysischer Natur. Troeltsch schliesst: „Sind mit alledem [mit J.' Argumenten] für das Problem des Wahrheitsgehaltes stark rationale Kräfte und Voraussetzungen aufgeboten und ist mit ihnen der strenge, reine Empirismus des bloss Tatsächlichen und Einzelnen fraglos durchbrochen, so ist vor allem schon der Versuch der psychologischen Analyse selbst ..... bereits ein Streben nach allgemeinen Begriffen und Gesetzen, das a priori voraussetzt, dass die seelischen Erscheinungen sich aus solchen einheitlichen Gesetzen des Bewusstseins müssen begreifen lassen" u. s. w. [2]).

Allein J. arbeitet mittels der Analyse nur mit persönlich-erfahrenen, psychologisch-erwiesenen Tatsachen. Er hält vor allem die praktische Bewertung im Auge. Der Wahrheitsinhalt ist ihm mehr nebensächlich. Theorien, die nicht vor dem Schiedsgericht des gesunden Menschenverstandes bestehen können, weist er ab.

Als Experimentalpsycholog und psychologischer Empiriker studierte J. die Religion von der Selbstbeobachtung und Fremdbeobachtung aus; auf Tradition verliess

1) Vgl. Ibid. S. 18 f.

2) Vgl. Troeltsch, Psych. u. Erk.Theorie in d. R. W. S. 19—20.

er sich nicht, er legte besonders Gewicht auf Selbstbekenntnisse. Er gebrauchte die Grundphänomene um sie mit Begriffen der experimentalen Psychologie zu beleuchten. Freilich schwanken die Meinungen der modernen Religionspsychologen grade darin, wie weit man Gebrauch von der Geschichte machen soll.

Wobbermin kommt der Jamesschen Methode bedeutend näher, gemäss seiner Äusserung: „Von der eigenen religiösen Erfahrung aus fremdes religiöses Seelenleben verstehen lernen, so den Blick für die Eigentümlichkeiten des spezifisch Religiösen schärfen, mit geschärftem Verständnis zur Beobachtung des eigenen religiösen Bewusstseins zurückkehren und diesen Prozess wechselseitiger Förderung im Erfassen, Verstehen und Deuten der eigenen und fremden Ausdrucksformen religiösen Lebens immer weiter und weiter ausdehnen: das und das allein ist die gewiesene Methode religionspsychologischer Forschung.... Die Grundmotive und die Grundtendenzen des religiösen Bewusstseins — zunächst einzelner Teilerscheinungen — möglichst sicher und rein herauszuarbeiten: das ist also die religionspsychologische Fundamentalaufgabe, die als solche zugleich Weg und Methode der religionspsychologischen Forschung wenigstens in ihren allgemeinsten Umrissen kennzeichnet" [1]).

J. benützte sowohl die Arbeiten der neueren Schriftsteller als auch deren, die zu Klassikern geworden sind. Auf die Überlieferung konnte er sich im letzten Grunde nicht verlassen, sondern allein auf die religiösen Gefühle und religiösen Willensregungen der Gegenwart, auf die

1) Wobbermin, Zeitschrift f. angewandte Psych. Bd. III. 1910. S. 533.

entwickelteren und vollkommeneren Erscheinungsformen der Religion, die in Erbauungsliteratur und autobiographischen Werken von normalen Menschen mit klarem Selbstbewusstsein bezeugt worden sind. Während manche Anthropologen, Ethnologen wie auch Psychologen eine besondere Vorliebe dafür zu haben scheinen, die respektiven wissenschaftlichen Probleme an den Urvölkern zu studieren, war J. hierin anderer Meinung. Seine Psychologie wies ihn auf die Gegenwart, als primäre Quelle psychologischer Analyse, hin. Er nahm seine praktischen Beispiele womöglich aus der neusten Geschichte, aus dem alltäglichen Leben, weil er der Überzeugung war, dass wahre Religion bei jedem Menschen original sei, und nicht etwas von andern Gelerntes. Die echten religiösen Antriebe kommen aus der höheren Welt.

Die „Survival Theorie," wonach die Religion ein Überrest aus dem Geistesleben der Urvölker wäre, die in ihrem Aberglauben die Naturerscheinungen als Wirkungen persönlicher Mächte ansahen, lehnt J. schlechthin ab. Obwohl bei J. das Geschichtliche mehr oder weniger zurücktritt, sagt Wobbermin, der auch der Ansicht ist, dass die Gegenwartsreligion psychologisch betrachtet werden müsse, zugleich aber betont, dass die Religionspsychologie in Verbindung mit der Geschichte behandelt werden solle[1]), über ihn: „so bietet das individualpsychologische Verfahren von James trotz aller Berechtigung der Wundtschen Kritik immerhin sehr viel mehr eigentliche Religionspsychologie als dasjenige Wundts"[2]).

1) Vgl. Wobbermin, Zeitschrift f. angew. Psych. u. psych. Sammelforschung. 1900. Bd. 3. S. 506.

2) Vgl. Zeitschrift f. angew. Psych. u. psych. Sammelforschung. 1900. Bd. 3 S. 517.

Die von J. in der Religionspsychologie angewandte Methode kann als spezifisch persönlich bezeichnet werden. Bei ihm bewahrheitet sich, was Boutroux über die Methode sagt: „Wissenschaft und Methode schreiten zusammen fort durch wechselseitige Wirkung und Gegenwirkung"[1]). Auch kann niemand J. den Vorwurf machen, dass er das Prinzip verletzt habe, das auf jeden Fall innegehalten werden sollte; nämlich Achtung vor den Tatsachen und der Logik.

Wenn auch nicht in allen Details gleich ausführlich, so behandelt J. in seiner Religionsphilosophie alle Phasen des religiösen Lebens, was nicht alle Forscher tun, wie z. B. Starbuck, der sich in seinem Buche „The Psychology of Religion" fast durchweg mit den Bekehrungsvorgängen der christlichen Religiosität beschäftigt[2]). J.' Methode war darin eigenartig und kann daher als persönlich bezeichnet werden, dass sie verschiedene Charakterzüge an sich trägt, wie induktive, pathologische und biologische, die er alle in sein pragmatisches System verschmolz.

Zunächst benutzt J. die induktive Methode, soweit sie eben anwendbar ist. Er macht dadurch Gebrauch von ihr, dass er in der Religionspsychologie die mannigfaltigen einzelnen religiösen Erfahrungen sammelt, und alsdann allgemeine Schlüsse daraus zieht. Die deduktive Methode wendete er gar nicht an.

Sodann bedient er sich der pathologischen Methode. Da J.' eigenes Temperament zur Askese neigte, ist es nicht zu verwundern, dass er sehr für das Mystische ein-

1) E. Boutroux in seinem Brief an den Übersetzer seines Buches über William James. S. 1.

2) Vgl. Wobbermin, Zeitschrift f. angew, Psych. u. psych. Sammelf. Bd. 3. S. 488.

genommen war. Nun erklärt er das mystische Bewusstsein für eine pathologische Erscheinung, und infolgedessen wendet er die pathologische Methode durchweg in der Religionspsychologie an. Pathologische Zustände haben den Vorzug, dass sie die einzelnen Faktoren des religiösen Lebens blosslegen, die dann isoliert und unbeeinflusst von der Umgebung beobachtet werden können.

Ferner hat J.' Methode noch einen biologischen Zug. J. fasst jedoch diese Methode in einem anderen Sinne auf als manche andere, die sich ihrer bedienen. Er machte Gebrauch von dieser Methode um sich einen Ausweg aus dem Labyrinth der Geschichte zu schaffen, und weil er alle Wahrheitsansprüche als gleichberechtigt anerkannte.

Schliesslich ist J.' Methode pragmatisch. In dieser laufen alle übrigen methodischen Charakterzüge zusammen. J. hasste den Indifferentismus eben so sehr wie die unnötige Gelehrtenzänkereien über philosophische Probleme. Er wollte einen Ausgleichungsboden haben für alle philosophischen Tendenzen. Da schien ihm die pragmatische Methode die beste zur Vermittlung und Versöhnung zu sein. J. war unermüdlich in seinem Bestreben den Empirismus mit dem Idealismus, und alles was dazwischen liegen mag, mit einander zu vereinigen zu einem brauchbaren, lebensfördernden Ganzen. Wie auch Busch trefflich bemerkt: „Diese Mittelstellung zwischen Agnostizismus und Skeptizismus einerseits und Dogmatismus und Absolutismus andererseits werden wir noch oft wiederfinden. Sie entspricht genau J.'s individualistisch-relativistischem Temperament, das keinen Absolutismus duldet, einen positiven so wenig wie einen negativen, und der doch zugleich beiden, den empirischen

und idealen Interessen, gerecht werden will“ [1]). J. sagt, das Wesen des Pragmatismus sei „erstens eine Methode und zweitens eine genetische Wahrheitstheorie“ [2]). Da eine ausführliche Darstellung seiner pragmatischen Methode hier nicht am Platze ist, genüge es zu bemerken, dass er sie auf beide Gebiete, das der Religion und der Philosophie, anwendet und zwar so, dass er alles Denken von den Temperamenten und Temperamentsverschiedenheiten ableitet.

J. gelangt zu der Einsicht, dass jedes philosophische System auf eines von zwei Grundtemperamenten reduziert werden könne, wie er es denn auch mit dem seinigen getan hat. Er bezeichnet diese Temperamente als „tenderminded“ (zartfühlend) und „toughminded“ (grobkörnig) [3]). Auf dem Gebiete der Religion gehraucht er die Ausdrücke „once-born“ (einmalgeboren) und „twice-born“ (wiedergeboren oder zweimalgeboren) (M. d. r. E. S. 161). Oder er charakterisiert sie als „healthy minded“ (leichtmütig) (M. d. r. E. S. 74 ff.) und „sicksouls“ (schwermütig) (M. d. r. E. S. 122 ff.). Auch können sie als optimistisch und pessimistisch bezeichnet werden. „Die Geschichte der Philosophie ist zum grossen Teile die Geschichte des Aufeinanderprallens menschlicher Temperamente. . . . . [Der Philosoph] vertraut seinem Temperament. Er wünscht eine Welt, die dazu passt, und glaubt deshalb an jedes Weltbild, das dazu passt. . . . . [dieses] stärkste von allen Argumenten wird nie ausgesprochen“ (Pragm. S. 3 f.).

Wir betrachten weiter noch in wenigen Hauptzügen J.' Ansichten über die Wahrheitsfrage. Man bekommt

1) Busch, Erl. Diss. S. 9.
2) Pragm. S. 41.
3) Vgl. Pragm. S. 7.

kaum den Eindruck, als wolle J. die Wahrheitsfrage endgültig lösen, obwohl er nicht gleichgültig an ihr vorübergeht. Er äussert sich an einer Stelle dahin, allzuviel der „Erkenntnistheorie“ errege ihm Überdruss[1]). Es liegt in der Natur der Sache, dass das Wesen der Religion wie auch die Wahrheitsfrage mehr im Hintergrunde bleiben, zumal J.' Methode psychologisch-pathologisch ist. Wenngleich J. nicht rein kausal-mechanisch verfährt, so ist seine Hauptaufgabe doch immerhin das zu verwertende Material aus den mannigfaltigen religiösen Phänomenen zu sammeln, indem er alles ordnet und klassifiziert und sodann die praktische Bewertung gewinnt. Nach den Früchten, nicht nach dem Ursprung wird die Religion beurteilt. J. legt überhaupt nicht so viel Gewicht darauf, wie z. B. Rittelmeyer, die Wahrheitsfrage als eine psychologische Frage anzusehen[2]). Wie auch Busch bemerkt: „Der psychologische Befund und die besondere psychologische Erklärung der religiösen Phänomene, ihre Eingliederung unter allgemein-psychologische Erscheinungen, ihre allgemein-physiologische Bedingtheit gibt noch keinen Massstab zur Beurteilung an die Hand, es sei Billigung oder Verwerfung. Sondern die Wahrheit der Religion wird „pragmatisch“ festzustellen gesucht“[3]). Wie gesagt, er lässt die Wahrheitsfrage nicht unberührt liegen. Er fragt vor allem: „Was ist ..... der Barwert der Wahrheit, wenn wir sie in Erfahrungsmünze umrechnen?“ Antwort: „*Wahre Vorstellungen sind solche, die wir uns aneignen, die wir geltend machen, in Kraft setzen und verifizieren können*“ (Pragm. S. 125 f.).

1) Vgl. Princ. of Psych. Vol II. p. 9.

2) Vgl. Rittelmeyer, „Psychologie und Religionswissenschaft.“ Die Christliche Welt. 22. Jahrg. No. 6. 1908. sp. 124.

3) Busch, Erl. Diss. S. 6 f.

Der Intellekt entscheidet keine Wahrheitsfragen. Das fällt der Gefühlsseite unseres Wesens zu. Entscheiden wir nun diese Frage endgültig oder lassen wir sie offen, so ist es in beiden Fällen das Gefühl, das diese Entscheidung trifft[1]).

Da J.' Philosophie keineswegs frei von einem relativistischen Individualismus ist, auch offenbar einen skeptischen Zug verrät, so ist es nicht zu verwundern, dass er ungern eine absolute Wahrheit anerkennt. Auch der Umstand führt zu Verwirrungen, dass J. alle Tatsachen als gleichberechtigt anerkennt, solange sie durch empirisches Verfahren gewonnen worden sind. Denn viele, welche die empirische Methode anwenden, kommen zu entgegengesetzten Resultaten. So sehen wir, dass J. nicht viel Vertrauen auf die Stabilität der einzelnen Wahrheiten setzt, geschweige denn auf absolute Wahrheit, da doch die Wahrheit, die heute als solche gelten mag, zumeist aus früheren Wahrheiten zusammengesetzt worden ist. Und eben weil das „Ziel“, dem alle Wahrheiten entgegenzustreben im Begriffe stehen mögen, steter Veränderung unterworfen ist. „Aus Tatsachen ergeben sich Wahrheiten, diese aber dringen wieder weiter in die Tatsachen ein und fügen neue hinzu. Diese neuen Tatsachen aber offenbaren neue Wahrheiten und so geht es immer weiter bis ins Unendliche. Die Tatsachen selbst sind dabei nicht wahr, sie *sind* einfach. Wahrheit ist die Funktion unserer Urteile, die inmitten der Tatsachen entstehen und enden“ (Pragm. S. 142 f.).

Als Anhänger des Meliorismus nimmt J. nicht an, dass wir uns von der Wahrheit weiter entfernen, sondern wenn wir auf dem graden Wege beharren, auf dem wir

1) Vgl. W. z. Gl. S. 12.

uns jetzt befinden, der absoluten Wahrheit näher kommen: „Ich glaube allerdings nicht, dass sterbliche Menschen in Sachen der Religion je zu Wahrheiten gelangen werden, die keine Erweiterung und Verbesserung mehr zuliessen .....; dass wir ihr immer näher kommen können, sofern wir nur auf dem rechten Wege bleiben: davon bin gerade ich aufs Allerfesteste überzeugt“ (M. d. r. E. S. 316—317). Desgleichen lässt es sich auf J.' Meliorismus zurückführen, dass Wahrheit eine Art des Guten ist und nicht eine davon verschiedene, dem Guten koordinierte Kategorie. *„Wahr heisst alles, was sich auf dem Gebiete der intellektuellen Überzeugung aus bestimmt angebbaren Gründen als gut erweist“* (Pragm. S. 48). Dass es eine absolute Wahrheit gibt, bezweifelt J. nicht. Die absolute Wahrheit entsteht wie die Halbwahrheiten: „Wie die halben Wahrheiten, so wird auch die absolute Wahrheit *erzeugt* werden müssen. Sie wird aus einer Menge verifizierter Einzelerfahrungen hervorgehen und einen Bau darstellen, zu dem die halbwahren Vorstellungen die Bausteine liefern“ (Pragm. S. 142). Wie weit J. die Wahrheitsfrage nun in seiner Religionsphilosophie angewandt, und wie skeptisch er der absoluten Wahrheit gegenüber gestanden haben mag, mit dem Cartesianischen Grundsatz war er einverstanden. „Es gibt bloss *eine* völlig sichere Wahrheit, und das ist die, welche selbst der pyrrhonistische Skeptizismus bestehen lässt — die Wahrheit, dass der gegenwärtige Bewusstseinszustand existiert“ (W. z. Gl. S. 15).

Die Methode nun, mit der James alle Probleme der Religion und Philosophie zu seiner eigenen Befriedigung behandelt und an die er glaubt, ist die „pragmatische“. „Die pragmatische Methode ist nichts absolut Neues. Sokrates war ein Anhänger derselben. Aristoteles

machte methodischen Gebrauch von ihr. Locke, Berkeley und Hume schufen mit ihrer Hilfe bedeutsame Beiträge zur Wahrheit. Aber diese Vorläufer des Pragmatismus machten davon nur fragmentarischen Gebrauch, sie waren nur ein Vorspiel. Erst in unserer Zeit hat sich die Methode verallgemeinert, ist sich ihrer universellen Aufgabe bewusst geworden und erhebt den Anspruch auf eine sieghafte Mission. Ich glaube an diese Mission und hoffe, am Ende auch Sie mit meinem Glauben zu erfüllen“ (Pragm. S. 31).

II. Kapitel.

1. Eine Prüfung der vorhandenen Religionen.

Wenn sich das ganze Religionsgebiet in zwei Teile teilen lässt, in einen institutionellen und einen persönlichen, so hält J. es mit dem persönlichen. Die institutionelle Religion umfasst vor allem die Gottheit und alles, was mit ihr verbunden ist, wie Gebet und Opfer, Sakramente, Zeremonien und kirchliche Organisationen mit ihren Lehrsätzen. Der persönliche Teil hat insonderheit den individuellen Menschen zum Gegenstand. Es wird hier des Menschen Gemütsstimmung, Gewissen und Gefühl, seine Verlassenheit, Hilflosigkeit und Unvollkommenheit behandelt. Diese beiden Religionsgebiete decken einander zum Teil. Doch sind die Handlungen der persönlichen Religion rein persönlicher Art und gehen direkt von Herz zu Herz, von Seele zu Seele, von dem Menschen zu seinem Schöpfer (Vgl. M. d. r. E. S. 25 ff.).

Obwohl es zum Schlagwort geworden ist, dass der Pragmatist James alles Dogmatische bis aufs Äusserste hasst, so gilt dies doch nur relativ. Er bekämpfte nicht so sehr die Denkoperationen als die Beurteilung und Auslegung des gegebenen Materials. Er bestreitet vielmehr das Recht, das sich manche Forscher aneignen, auf aprioristischem Wege, aus unpersönlichen Tatsachen, logische Schlüsse zu ziehen, die sie mit dem frappanten Namen dogmatische Theologie oder Philosophie des

Absoluten bezeichnen, und diese Ergebnisse als allgemein gültig zu proklamieren (Vgl. M. d. r. E. S. 404). Wenn die äussere organisierte Kirche getadelt wird, so ist an ihren Gebrechen nicht die wirkliche Religion — hierunter versteht er die sogenannte persönliche — schuld, sondern die Herrschsucht, die sich aus dem Dogmatisieren entwickelt hat. Wie er auch bemerkt: „Die Schlechtigkeiten, die so häufig der Religion zur Last gelegt werden, sind der eigentlichen Religion fast nie zuzuschreiben, sondern vielmehr dem bösen *praktischen* Genossen der Religion: dem Geist korporativer Gewalt. Und die Heucheleien sind ihrerseits meist dem bösen *intellektuellen* Genossen der Religion anzurechnen: dem Geist dogmatischer Herrschsucht . . . . .“ (M. d. r. E. S. 319 f.).

Wie J. den Religionsbekenntnissen gegenüber stand, lässt sich einigermassen aus einer von H. Fielding aufgestellten These beurteilen, die J. als sehr zutreffend bezeichnet: „Die Bekenntnisse . . . . . sind die Grammatik der Religion; sie sind für die Religion, was die Grammatik für die Sprache ist. Worte sind der Ausdruck dessen, was wir wollen; die Grammatik ist die nachträglich aufgestellte Theorie. Die Sprache ist nie aus der Grammatik hervorgegangen, sondern die Grammatik aus der Sprache. Wie die Sprache sich nach unbekannten Ursachen entwickelt und verändert, so muss die Grammatik folgen“ [1]).

A. Eine Prüfung der institutionellen Religionen.

Wie bereits oben bemerkt, kann man nicht behaupten, dass J. alles Theoretische und Dogmatische ohne weiteres verurteilt. Er verwirft besonders das Traditionelldogma-

1) M. d. r. E. S. 406. Anmerk.

tische. Er selbst sucht „aus den persönlichen religiösen Erfahrungen einige allgemeine Tatsachen zu gewinnen, die auf Formeln zu bringen sind, denen jedermann zustimmen kann“ (M. d. r. E. S. 403). Ebenso gesteht er zu, dass das Wesen der Religion der Art ist, dass es nicht vermieden werden kann, dass sich Bekenntnisse und Dogmen entwickeln. „Es liegt also im Wesen der religiösen Erfahrung, dass sie zur Aufstellung von Mythen, Dogmen, Bekenntnissen und metaphysischen Theorien, sowie zur kritischen Auseinandersetzung der verschiedenen Glaubensweisen untereinander führt“ (M. d. r. E. S. 403).

J. vertritt die Ansicht: wenn man an einem System festhält, ihm *Glauben* schenkt, so mögen die Details fein ausgesponnen, und daher schwerverständlich sein, aber im Allgemeinen müssen die Grundprinzipien einfach und begreiflich sein. „The conceived system, to pass for true, must at least include the reality of the sensible object in it, by explaining them as effects on us, if nothing more. The system which includes the most of them, and definitely explains or pretends to explain the most of them, will, ceteris paribus, prevail“ (Princ. of Psych. Vol. II. P. 312). Auch erkennt J. das Gute an, das die institutionelle Religion, die organisierte Kirche mit sich bringt. Das Lobenswerte sieht er besonders in der kunstreichen, prunkliebenden katholischen Kirche. Das Künstlerische in den Kirchen vermag dem religiösen Gefühl die Andacht zu bereiten, wie auch die ästhetische Empfindung zu befriedigen.

Zu tadeln an der institutionellen Religion hat J. noch, dass es eine historisch begründete Tatsache ist, dass, wenn auch von Zeit zu Zeit religiöse Genies Jünger um sich sammelten, sie sich allmählich wieder in einer

gemeinschaftlichen Organisation vereinigten, mit eignen korporativen Bestrebungen. Darauf zog das Dogma wieder ein und beeinträchtigte die ursprüngliche Reinheit des religiösen Lebens. Deshalb wurden, wo neue Geister auftauchten, auch diese sofort als Ketzer unterdrückt. Auch dies hat zur Folge, dass man immer sogleich das Wort Religion mit Kirche identifiziert. Tatsache ist, dass J. sich viel weniger um die institutionelle Religion bekümmerte als um die persönliche. Es lag in der Tendenz seiner Philosophie, mehr Energie darauf zu verwenden, die Ideen seiner pragmatischen, voluntarischen Religionsphilosophie zu pflanzen als die der traditionellen Dogmatik auszureissen.

B. Eine Prüfung der einzelnen persönlichen Religionserscheinungen.

Die persönlich erfahrenen Religions-Momente und diese allein können die Grundlage für alle Religions-Dogmen und kirchlichen Organisationen bilden. Die Gründer selbst stehen in direkter Verbindung mit der Gottheit, von der sie persönlich den Antrieb zur Tätigkeit empfangen. Dies gilt sowohl von den Stiftern der Religionssekten als von den Gründern der verschiedenen Weltreligionen, wie Christus, Buddha und Mohammed.

J. gesteht zu, dass es historisch beglaubigte Erscheinungen gegeben hat, die im ethischen Sinne als religiös bezeichnet werden können und der Frömmigkeit vorangegangen sein mögen, z. B. der Fetischismus, Zauberglaube und der niedere Aberglaube. Er meint, abgesehen davon, dass manche Anthropologen den Fetischismus und Zauberglauben als radikale Gegensätze zur Religion bezeichnen, könne man mit Recht solche Erscheinungen ebensowohl primitive Wissenschaft als primitive Religion

nennen. Und gesetzt, dass der Fetischismus als Vorstufe der religiösen Entwickelung angesehen werden kann, so darf man annehmen, dass die persönliche Religion in den geistigen Organisationsformen, die sie hervorbringt, Erscheinungen einer zweiten oder dritten Entwickelungsphase sind.

Auch ist das der Kern von J.' Definition der Religion, dass sie mehr ein persönliches als ein allgemeines Gut sei. Die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen des einzelnen Menschen, sofern sie in Beziehung mit dem Göttlichen stehen, bezeichnet er als solche (Vgl. M. d. r. E. S. 26). Ein Argument, das J. aufbringt für die persönliche Religiosität, sind die mannigfaltigen religiösen Bedürfnisse der Menschen. Wie die Funktionen im Organismus der Menschheit verschieden sind, so sind auch die religiösen Bedürfnisse der verschiedenen Klassen und Individuen grundverschieden. Der eine bedarf eine Religion des Trostes, der andere des Schreckens (Vgl. M. d. r. E. S. 316).

Die persönliche Religion kann dem Fatum der Organisation nicht entrinnen und der Orthodoxie nicht entgehen, in die sie sich allmählich entwickelt. Tut sie dies jedoch, so ist ihre Blütezeit vorüber, und ihre Propheten werden gesteinigt. Eine Schwäche an der persönlichen Religion hebt J. hervor: nämlich die, dass so viele der Bahnbrecher einer neu aufkommenden religiösen Tendenz der krampfhaften Steigerung der Gottergebenheit, dem Fanatismus anheimfallen. Die Übertreibung dieser Heiligkeitstugend entsteht, wenn die übrigen Geisteskräfte — Intellekt und Wille — nicht gleichmässig wie das Gefühlsvermögen entwickelt sind.

C. Unzulänglichkeit der objektiven Beurteilung der Religion.

James meint, wenn sich die Religion jetzt noch zum Teil wie vor Alters für die animistischen Anschauungsweisen begeistert und das religiöse Gemüt von der Fruchtbarkeit der Naturerscheinungen ergriffen wird, ohne die zu Grunde liegenden physikalischen Gesetze zu beachten, so mag die exakte Wissenschaft eine solche Religion als den reinsten Anachronismus bezeichnen. Wenn anderseits die Wissenschaft, die sich nur mit unpersönlichen Vorstellungen beschäftigt, für sich eine allgemeingültige Weltanschauung beanspruchen will, so erklärt er solch eine Anmassung für nichtig und hohl. Und er beansprucht dieses Recht auf den Grund hin, dass die wissenschaftlichen Berechnungen schliesslich doch nur auf symbolartige Auffassungen der Wirklichkeit begründet sind, wogegen es sich im persönlichen Innenleben um Realitäten handelt (Vgl. M. d. r. E. p. 452 f.).

Der objektive Teil der menschlichen Erfahrung ist bedeutend ausgedehnter als der subjektive; trotzdem ist der subjektive zuverlässiger, zumal letzterer ausschliesslich mit der inneren Verfassung des Menschen zu tun hat, der vorstellt oder denkend erfasst. Rein objektive Urteile beruhen nur auf idealen Bildern der Wirklichkeit, die keine Existenz beanspruchen können, sondern die wir uns nur vorstellen. Wirklichkeit und besonders Religion kann man nur beurteilen, wenn man sie persönlich erfahren hat und im Innenleben besitzt; eine objektive Beurteilung der Religion ist völlig ausgeschlossen[1]). „Das Gebiet wirklicher Realitäten besteht ausschliesslich aus eigenen Erfahrungen. Wollte man die Welt nur objektiv

1) Vgl. M. d. r. E. S. 453 f.

beschreiben unter Ausschaltung all der verschiedenen Gefühle des persönlichen Interesses und all der verschiedenen sittlichen Haltungen, so hiesse das einen Speisezettel statt einer wirklichen Mahlzeit bieten. Die Religion des Einzelnen mag egoistisch sein, und jene Realitäten, an die sie sich hält, mögen beschränkt genug sein: auf jeden Fall bleibt sie unendlich weniger hohl und abstrakt als eine Wissenschaft, die sich etwas darauf zugute tut, dass sie keine persönlichen Bedürfnisse berücksichtige" (M. d. r. E. S. 454). J. war scharfsinnig genug nicht zu übersehen, dass, fast ohne Ausnahme, die Vertreter der exakten Wissenschaft und vor allen die Philosophen ihre abstrakten Theorien so konstruieren, dass sie ihrer eignen persönlichen Weltanschauung entsprechen. So führt er folgendes Argument ins Feld gegen jedweden Anspruch einer Berechtigung objektiver Beurteilung: „Wir mögen sagen, was wir wollen: Der ganze Mensch in uns ist bei der Arbeit, wenn wir unsere philosophischen Meinungen bilden! Der Intellekt, der Wille, der Geschmack, das Gefühl, sie alle sind gemeinsam tätig ..... Die törichte Abstraktion eines Intellekts, welcher alle seine Beweisgründe in Worten formuliert und ihre Wahrscheinlichkeit sorgsam durch einen gemeinen Bruch abschätzt, sodass sie allein durch die Grösse seines Zählers und Nenners bestimmt wird, ist theoretisch ebenso albern, wie praktisch unmöglich. Es ist fast unglaublich, dass Männer, die selbst als Philosophen tätig sind, behaupten, dass ohne Mitwirkung von persönlicher Vorliebe und persönlichem Glauben oder Ahnen eine Philosophie konstruiert werden kann oder je konstruiert worden ist" [1]).

1) Wille z. Glauben. S. 100 f.

J. gesteht übrigens zu, dass es einzelne religiöse Mystiker gebe, die den übersinnlichen Religions-Wahrheitsgehalt erfassen mögen, ohne von subjektiven Bedingungen abhängig zu sein. Diese Resultate können auch dann noch keine allgemeine Geltung beanspruchen. Das metaphysische Monstrum der Objektivität in der Theologie ist für das geistige Leben absolut unbrauchbar.

2. Inwiefern kommt der Intellekt in Betracht?

In der Religion gehen Intellekt und Gefühl Hand in Hand. Eher noch könnte das Gefühl den Intellekt entbehren als umgekehrt. Unser Philosoph bezweifelt, ob wohl je eine philosophische Theologie oder irgendwelche Religionsphilosophie entstanden wäre ohne religiöse Gefühle, d. h. ohne Unzufriedenheit und Sehnsucht nach Erlösung einerseits und mystische Fähigkeit zur Erregung andererseits. Der Verstand, der Intellekt wäre nicht imstande gewesen, diese erste Anregung zu geben.

Da J. den mystischen Bewusstseinszustand als die Geistesfähigkeit ansieht, durch die man allein zur Wahrheit und in den Besitz der Wirklichkeit kommen kann, so muss am mystischen Bewusstseinszustand die Frage entschieden werden, in wiefern der Intellekt in der religiösen Erfahrung in Betracht kommt.

Der mystische Bewusstseinszustand gleicht mehr dem Gefühl als dem Intellekt. Denn der mystische Inhalt lässt sich weder in Worte kleiden, noch kann man einem andern klar machen, was das Wesen der Mystik ist. Gleichwohl ist das Mystische in gewissem Grade vom Intellekt begleitet, weil sich die ausserordentlichen Erfahrungen von Zeit zu Zeit wieder ins Gedächtnis zurückrufen lassen. Auch schreibt J. dem Gefühl mehr Recht und Fähigkeit zu, als dem Intellekt, in Wahrheitsfragen

das Endurteil zu sprechen, wie auch Optionen zwischen verschiedenen Behauptungen zu entscheiden: „Die Gefühlsseite unseres Wesens darf nicht nur, sondern muss eine Option zwischen verschiedenen Behauptungen entscheiden, wo es sich um eine echte Option handelt, welche ihrer Natur gemäss nicht aus intellektuellen Gründen entschieden werden kann; denn wenn man unter solchen Umständen sagt: „Triff gar keine Entscheidung, sondern lass die Frage offen!“ so ist dies selbst eine gefühlsmässige Entscheidung, — ebenso als wenn man sich für Ja oder Nein entschiede — und mit derselben Gefahr verknüpft, die Wahrheit zu verlieren“ [1]).

Religiöses Gefühl jedoch ohne Intellekt ist in gewissem Masse wertlos. Wenn der Intellekt dem Gefühl nicht etwa in der selben Proportion beigesellt ist, so hat das religiöse Gefühl praktisch keinen Wert, wie es manche Beispiele aus dem Mittelalter bezeugen.

Der Grad der Heiligkeit der Heiligen hängt ebenfalls von dem Horizont ihres Intellekts ab. Ist der Intellekt ein beschränkter, so laufen sie Gefahr in theopathische Versunkenheit zu geraten, wie auch der Überängstlichkeit, Leichtgläubigkeit und Selbstquälerei anheim zu fallen. Unter den Umständen wird der religiöse Mensch wegen seines beschränkten Intellekts der menschlichen Gesellschaft zur Last. Trotzdem darf man dem inkompeten, trügerischen Intellekt nicht zu viel Vertrauen schenken. Weil er zu jeder Zeit die Sinnes-Tatsachen falsch auslegen mag: *„der sogenannte „Sinnentrug“ ..... ist kein Trug der Sinne selbst, sondern vielmehr ein Trug*

1) Wille z. Glauben S. 12.

des Intellekts, der das, was die Sinne liefern, falsch interpretiert“ [1]).

Der Intellekt ist nicht selten schädlich. Besonders darin, dass er zur Dogmatisierung in der Religion führt, sowie auch die heuchlerische Herrschsucht in der organisierten Kirche begünstigt: „..... die Heucheleien sind ihrerseits meist dem bösen *intelektuellen* Genossen der Religion anzurechnen: dem Geist dogmatischer Herrschsucht d. h. der Leidenschaft, Glaubensgesetze in der Form eines absolut abgeschlossenen Systems aufzustellen“ (M. d. r. E. S. 320).

Auch mag eine Hemmung in der Bekehrung durch verstandesmässiges Überlegen verursacht werden. Doch ist der Intellekt unentbehrlich in der Religionspsychologie und der Religionswissenschaft, sofern diese nach pragmatischer Methode betrieben werden. Die Philosophie kann etwas für die Religion leisten, wenn sie sich der induktiven statt der deduktiven Methode bedient, und sich nicht mit reiner Theologie, im Sinne einer Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen, beschäftigt. Eine solche Religionswissenschaft darf zwar über Gott handeln, aber sein Dasein nur auf persönliche Erfahrung hin für selbstverständlich annehmen. Sie soll die moralischen Attribute Gottes nicht lediglich zu beweisen suchen, sondern auch diese mittels der Erfahrung feststellen, oder lieber dem Volke unterbreiten, mehr im pädagogischen Sinne, damit ein jeder das für sich in Anspruch nehmen kann, was seinen persönlichen Bedürfnissen entspricht [2]).

Dann hat die Religionswissenschaft noch eine Aufgabe: Sie kann, nachdem sie die Instanzen oder Ergeb-

1) Psychologie, kürzerer Kursus, deutsche Übers. S. 319.
2) Vgl. M. d. r. E. S. 421.

nisse der einzelnen Gefühlszeugnisse gesammelt hat, dieselben zu Hypothesen verwenden. Darauf können die Hypothesen geprüft und die schwächeren ausgeschaltet werden. Dann kann noch unterschieden werden zwischen dem, was naive Glaubensform und symbolische Ausdrucksweise ist, und dem, was wörtlich zu nehmen ist. J. meint: Resultate, die durch solches Verfahren gewonnen sind, dürfen denen der exakten Naturwissenschaft nebengeordnet werden; und nichtreligiös Gesinnte können sie auf Treu und Glauben hinnehmen, solange alles auf Tatsachen, rein religiösen Tatsachen beruht [1]).

Wenn jemand vorschlägt, es sei die Aufgabe der Religionsphilosophie, das Gebiet der Religion vom Geheimnisvollen und Parodoxen zu befreien, so erhebt J. dagegen keinen direkten Widerspruch. Er sagt: „Die Philosophie wird daher stets die wichtige Aufgabe haben, den Widerspruch der verschiedenartigen Hypothesen auszugleichen und zwischen den sich widerstreitenden Systemen zu vermitteln“ (M. d. r. E. S. 403). Schliesslich darf der Intellekt nicht im Widerspruch stehen mit dem Innenleben des religiösen Menschen. Dieser Widerspruch ist bereits vorhanden in dem angebornen Temperament der „Zweimalgebornen“, muss aber durch die Wiedergeburt und Bekehrung getilgt werden: „die psychologische Grundlage des Charakters der „Zweimalgebornen“ scheint eine gewisse Disharmonie im angebornen Temperament des Subjekts zu sein, eine Geistesverfassung, bei der Moral und Intellekt nicht zu vollkommener Einheit gelangt sind“ [2]).

1) Vgl. M. d. r. E. S. 422.
2) M. d. r. E. S. 162.

3. James' Definition der Religion.

Da James nicht als Theologe angesehen werden wollte, mögen manche, nicht ohne jede Berechtigung, den James'schen Religionsansichten etwas skeptisch gegenübertreten. Auch mögen ihnen die im Rahmen seiner psychologisch-pathologischen Schriften dargebotenen Religionsbröcklein etwas dürftig erscheinen, zumal er das Übersinnliche weniger berücksichtigt und sich in seinen Äusserungen auf das Absolute beschränkt. Nun will J. seine pragmatischen Prinzipien, die sich durch seine sämtlichen Schriften wie ein roter Faden verfolgen lassen, keineswegs als atheistisch verstanden wissen, sondern im Gegenteil, streng theistisch laut seiner eignen Sätze: „Ich fürchte, meine frühern Vorlesungen ..... haben bei vielen von Ihnen den Eindruck hinterlassen, dass es in der Methode des Pragmatismus liegt, das Übermenschliche aus dem Spiele zu lassen. ..... Allein ich bin überzeugt, Sie sehen es alle ein, dass das Absolute mit dem theistischen Gott nur die Übermenschlichkeit und sonst nichts gemein hat. Nach pragmatischen Grundsätzen ist die Hypothese von Gott wahr, wenn sie im weitesten Sinne des Wortes befriedigend wirkt“ (Pragm. S. 192).

Er fügt noch hinzu: Dann leuchtet es Ihnen vielleicht ein, dass der Typus der pluralistischen und moralistischen Religion, den ich vorgeschlagen habe, eine religiöse Synthese darstellt, die so gut ist wie irgend eine andere. In der Mitte zwischen den beiden Extremen des rohen Naturalismus auf der einen und des transzendentalen Absolutismus auf der andern Seite liegt das, was ich so frei bin, den pragmatistischen oder melioristischen Typus des Theismus zu nennen“ (Pragm. S. 194).

Abgesehen davon, dass J. in etlichen Phasen des religiösen Lebens, z. B. soweit das mystische Element in Betracht kommt, die Position eines Berichterstatters einnehmen musste, so war er nichts destoweniger ein streng religiöser Mensch und konnte die Religion aus Erfahrung definieren. Ein nicht religiöser Mensch kann schwerlich eine genügende Definition der Religion geben, da er eben nicht die Geheimnisse begreift, die mit ihr verbunden sind. Erklären lassen sich diese Geheimnisse überhaupt nicht, es bedarf einen wahrhaft religiösen Menschen, sie zu verstehen. Wie J. selbst bekennt: „Fragt man, wie die Religion es anfängt, dass sie sich den Leiden so entgegenwirft, selbst dem Tode getrost ins Antlitz schaut und ihn eben dadurch überwindet: so kann ich es nicht weiter erklären; das ist das Geheimnis der Religion. Es zu verstehen, muss man selbst ein wahrhaft frommer Mensch sein“ (M. d. r. E. S. 45).

Trotz der Schwierigkeit eine allumfassende Definition der Religion zu geben, unterlässt es unser Religionsphilosoph nicht, den Versuch zu machen. Wenn auch nicht gemäss dem Wortlaute einer Definition eines institutionellen Glaubensbekenntnisses, so doch nach seiner eignen Auffassung, und in dem Sinne, in welchem er den Inhalt seiner religions-philosophischen Schriften verstanden haben wollte. Eine genaue Wesensbestimmung der Religion unter allen Verhältnissen des religiösen Lebens zu geben hielt er für unpraktisch, wenn nicht sogar für unmöglich. Etwas, was so vielseitig ist, was alle Phasen des Lebens berührt, wie die Religion es tut, mit einem abstrakten Begriff bezeichnen zu wollen, schien ihm mehr verwirrend als aufklärend zu sein. Schon daraus geht die Unmöglichkeit einer allumfassenden Definition hervor; eine jede der verschiedenen Weltreligionen, die doch alle

mehr oder weniger, im Grunde genommen, verschieden sind, bedarf einer eigenen Definition. Weiter noch sind nicht einmal alle Theologen darin einverstanden, ob jedes System philosophisch-religiöser Weltanschauung das Recht hat, sich als eine Religion zu bezeichnen. Wie z. B. jetzt noch so viele Meinungsverschiedenheiten vorhanden sind in Bezug auf den Buddhismus, ob er als Religion angesehen werden soll oder nicht. Da stellt Prof. Ed. Lehmann, in seinem Buche über den Buddhismus, diesen auf dieselbe Stufe mit dem Christentum und Islam, insofern als diese sich als Aufgabe und Ziel gewählt haben, „die Welt für sich zu erobern“. Dagegen meint Ralph A. Waggoner, in seiner Rezension dieses Buches, dass einer Lehre wie der des Buddhismus, die nicht einmal einen Gott als Objekt der Anbetung und Verehrung hat, nicht das Recht zukomme sich als eine Religion zu bezeichnen[1]).

Angesichts der vielen Meinungsverschiedenheiten zögert J., eine allgemeingültige Definition zu geben, und zieht vor, einige der Hauptzüge zu definieren. Da nun Religion zumeist Gefühlssache ist, so muss die Definition als Sammelbegriff verstanden werden, um den religiösen Gefühlen entsprechen zu können. So ist denn J.' Definition, nach der er seine Schriften verstanden haben will, diese: „Wir wollen den Sprachgebrauch befolgen, dass als Religion die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen der einzelnen Menschen als solcher bezeichnet werden, sofern sie sich in Beziehung zu irgendeiner göttlichen Macht wissen, wie immer sie sich diese letztere näher vorstellen mögen“ (M. d. r. E. S. 27). In J.' Augen ist

1) Vgl. The Princeton Theol. Review. Vol. X. No. 4 p. 661 ff.

das Wesen der Religion kein Erzeugnis der urmenschlichen Psyche, mit ihrem alles personifizierenden Denken, das freilich nicht vor der depersonifizierenden exakten Wissenschaft bestehen kann, sondern eine Gesamtrückwirkung des Menschen auf das Leben oder auf das Universum. „Sie ergibt sich, wenn man den Blick auf die Tiefen des Daseins richtet, wenn man das Gefühl für den ganzen übrigen Kosmos, wie er uns immer gegenwärtig ist, ergründet, mag er uns vertraut oder fremdartig, schrecklich oder angenehm, liebenswert oder verhasst erscheinen; denn in irgend einem Masse besitzt jeder dieses Gefühl. Und indem sich dieses Gefühl für die uns gegenwärtige Welt mit einem bestimmten Temperament verbindet, macht es den Menschen in seiner Gesamtlebensauffassung und Lebenshaltung eifrig oder sorglos, andächtig oder gotteslästerlich, düster oder heiter“ (M. d. r. E. S. 31).

III. Kapitel.

1. Was versteht James unter religiöser Erfahrung?

Religiöse Erfahrungen macht der Mensch durch In-Verbindung-Treten mit Gott, mit der göttlichen Macht. Der Mensch als Empfänger tritt in direkte Verbindung mit Gott dem Geber. Die Macht wird im Innern des Gemüts erfahren. Die geistige Welt ist genau so wirklich wie die der Materie. Und: „Das Gebiet wirklicher Realitäten besteht ausschliesslich aus eigenen Erfahrungen“ (M. d. r. E. S. 454). So erfährt der Mensch seinen Gott, oder die höhere Macht der Aussenwelt, denn: „Seine Realität und die unseres Erlebens sind ein und dasselbe“ (M. d. r. E. S. 453 f.). Der Grad der Religiosität manifestiert sich im Leben, da sie eine Reaktion auf das Universum ist. Zugleich schützt auch das Universum unsere Ideale vor dem Untergange.

Das Gefühl ist die tiefste Quelle der Religion. Nun sind aber nicht alle Gefühle religiöse. Manche zwar mögen, wenn sie die Empfindung der Furcht, der Ehrfurcht oder der Freude und Liebe verspüren, diese als aus der Aussenwelt stammend bezeichnen wollen, allein solche brauchen nicht notwendigerweise religiöser Herkunft zu sein, denn grade diese lassen sich sowohl psychologisch-ästhetisch als theologisch-religiös erklären. Solche Gefühle können über jeden normalen Menschen unter gegebenen äusseren Verhältnissen kommen, ohne

von einem göttlichen Objekt angeregt zu werden. Das Wesen der religiösen Gefühle ist anderer Art, obschon mit demselben Namen bezeichnet, wie Furcht, Ehrfurcht, Liebe, Freude, Friede, Entzückung etc. Da nun verschiedenartige rein religiöse Gefühle vorhanden sind, so schliesst J., dass es auch ebensoviele religiöse Objekte und Handlungen geben muss. Wenn auch einzelne Erfahrungen von der Temperamentsveranlagung beeinflusst werden mögen, so hat doch die Gesamtheit der religiösen Gefühle ihren Mittelpunkt im Bewusstsein des Göttlichen[1]).

Den theologischen Begriff Regeneratio bezeichnet J. etwa mit einem Emporsteigen, Auftauchen oder Einbruch eines Teils des Doppel-Ich aus der B-Region, aus dem subliminalen, transmarginalen oder Unterbewusstseins-Gebiet in das allgemeine Bewusstsein. Diese psychologischen Begriffe und was damit verbunden ist, zuerst von Hamilton und Laycock-Edinburgh angeregt, dann weiter von Carpenter und vor allem Myers entwickelt, kamen durch James völlig zur Geltung im psychologischen Sprachgebrauch. Dieses Unterbewusstsein nun spielt eine sehr bedeutende Rolle in J.'s Religionspsychologie. Die Leistungen des Genies haben ihren Ursprung in diesem Gebiet. So spielen auch bei der Bekehrung, den mystischen Erfahrungen und beim Gebet die Einbrüche aus diesem Unterbewusstsein eine wichtige Rolle. Diese B-Region ist gleichsam die Tür vom Sinnlichen zum Übersinnlichen. Im Unterbewusstsein tritt das Ich mit den übersinnlichen Kräften und kosmisch supranaturalen Realitäten in Verbindung.

1) Vgl. M. d. r. E. S. 347.

Dieses Subliminalgebiet ist eine Art Ausgleichungs-Boden, wo sämtliche Einflüsse und Reaktionen aufbewahrt und ausgeglichen werden zwischen dem Menschen und den übersinnlichen Kräften. „Die B-Region bildet dann offensichtlich das weitere Gebiet in jedem von uns, sie ist die Region alles dessen, was gebunden in uns ist, und alles dessen, was unbemerkt vorübergegangen ist. Sie enthält z. B. alle momentanen Eindrücke und enthält die Quellen aller unsrer Leidenschaften und Triebe, unsrer Liebe, unsres Hasses und unsrer Vorurteile, deren Gründe uns oft dunkel sind. Unsre Anschauungen und Hypothesen, unser Aberglaube, unsre Meinungen und Überzeugungen, und überhaupt alle nicht rationalen Funktionen entstammen ihr. Sie ist die Quelle unsrer Träume; ja anscheinend kehren sie auch wieder dahin zurück. Dort entstehen unsre etwaigen mystischen Erfahrungen, die automatischen Antriebe, mögen sie sensorischer oder motorischer Art sein, unsre Schlaf- und schlafähnlichen Zustände, wenn wir solchen unterworfen sind; unsre Hirngespinste, fixen Ideen und hysterischen Anfälle, falls wir hysterisch sind; unsre übernormalen Erkenntnisse, z. B. wenn wir telepathisch veranlagt sind. Sie ist also der Quellpunkt von vielem, was zur Religion gehört oder zu ihr in naher Beziehung steht. Und nun geht mein Schluss dahin: bei Menschen, deren religiöses Leben besonders entwickelt ist, scheinen die Einbrüche aus dieser Region ungewöhnlich stark zu sein; jedenfalls haben Erfahrungen, die dorther stammen, eine bedeutende Rolle in der Religionsgeschichte gespielt“ (M. d. r. E. S. 443 f.).

In J.'s Augen ist der Mensch kein so nichtiges Wesen. Er ist vielmehr ein Mikrokosmus, der in nähere Verbindung mit dem ganzen Universum treten kann. Er

ist eines Sinnes mit F. W. H. Myers, der über das Individuum folgendes sagt: „„Jeder von uns ist eine bleibende physische Wesenheit, und zwar eine viel umfassendere, als er selbst meint, eine Individualität, die sich durch keine sinnenfällige Kundgebung je ganz zum Ausdruck bringen kann. Das Ich offenbart sich durch den Organismus; aber ein Teil des Ich bleibt stets verschleiert, und die Kraft des organischen Ausdrucks, wie es scheint, teilweise immer in Untätigkeit, gleichsam aufgespeichert““ [1]).

So bedeutend und potentiell ist ein jeder Mensch, ein jedes Ich, dass er anstatt „von oben“ geführt zu werden, sich selbst durch die höheren Fähigkeiten seines Geisteslebens führt; da er in solcher prägnanten Beziehung zu den supranaturalen Mächten steht, ist das Gefühl, dass diese existieren, keinem Zweifel ausgesetzt. „Denn es gehört zu den Eigentümlichkeiten der Einbrüche aus der unterbewussten Region, sich als objektiv auszugeben und dem Betreffenden den Eindruck zu erwecken, er werde von aussen geführt. Im religiösen Leben empfindet man diese Führung als eine Führung „von oben“; da aber nach unserer Hypothese die höheren Fähigkeiten unseres eigenen verborgenen Geisteslebens die Führung haben, ist das Gefühl der Vereinigung mit der erhabenen Macht über uns ein Gefühl von etwas, das nicht nur scheinbar, sondern wirklich existiert“ (M. d. r. E. S. 462 f.).

Dass Gott ewig ist, vermittelt uns die Erfahrung nicht. Nur dass wir Frieden finden in einem Etwas, das grösser ist als wir, merken wir durch die Erfahrung. J. befürwortet, dass einem jeden Menschen die Wahl

1) M. d r. E. S. 467 f.

einer Religion überlassen bleiben soll. Er soll sie durch Erfahrung prüfen und dann sich derjenigen anpassen, die seiner Eigenart am besten entspricht. Prüfen soll er sie und nicht auf Empfehlung eine wählen. Denn die Eigenschaften eines Dinges kennen, bedeutet noch nicht, dass man weiss, was ein Ding ist. Der beste Kenner der Religion braucht noch nicht fromm zu sein.

Das Vorhandensein vieler verschiedenen religiösen Typen ist ebenfalls nicht unnormal. Hierin kommt er Schleiermachers Gedanken nahe, der über den Umfang der Religion sagte: „Aber der ganze Umfang der Religion ist ein unendliches und nicht unter einer einzelnen Form, sondern nur unter dem Inbegriff aller zu befassen“ [1]). Die mannigfaltigen religiösen Empfindungen der verschiedenen Menschen kommen unter gegebenen äusseren Verhältnissen in verschiedenerlei Weise zum Ausdruck. J. charakterisiert diesen Gedanken folgendermassen: „es bestehe darin, an die Existenz einer unsichtbaren Ordnung der Dinge zu glauben und unser höchstes Gut darin zu sehen, dass wir uns ihr harmonisch anpassen“ (M. d. r. E. S. 49).

2. Die religiöse Erfahrung ist übersinnlich.

Die religiöse Erfahrung ist übersinnlich. Wiewohl eine derartige Behauptung scheinbar mit dem pragmatischen Gedanken in Widerspruch steht, so bürgt die Tatsache für die Wahrheit derselben, dass sich der supernaturale Einfluss auf den Menschen im Leben realisiert. „Die Vorstellung von Realität kann in der Tat so fest mit einem Glaubensobjekt verbunden sein, dass

1) Schleiermacher: „Über die Religion.“ S. 63. 4. Auflage.

unser ganzes Leben durch den Glauben an die reale Existenz des betreffenden Objekts entscheidend bestimmt wird, obgleich man nicht behaupten darf, dass es unserm Bewusstsein in der Weise wirklich gegenwärtig ist, dass es genau beschrieben werden könnte“ (M. d. r. E. S. 51).

Das Übersinnliche ist real, noch realer als die Sinnenwelt. Ob man dies Übersinnliche nun mystische oder übernatürliche Region nennt, ist einerlei. Wie es zugeht, dass jene Ideen und Antriebe in dieser mystischen Region ihren Ursprung nehmen, ist intellektuell unerklärlich. Es genügt, dass sie entstehen. Pflegen wir den Zusammenhang mit den höheren Mächten, so erfahren wir die Folgen an unserer eigenen Persönlichkeit. Wir werden in neue Menschen verwandelt. Unser Leben nimmt neue Formen an, die besser als vormals den Zwecken des Lebens entsprechen. Wenn wir dahin gehören, woher unsere Ideale ihren Ursprung haben und ihre Antriebe bekommen, dann gehören wir selbst mehr der mystischen Region, als der Sinnenwelt an, denn die idealen Triebe entstammen meistens der transzendentalen Welt (vgl. M. d. r. E. S. 464). Wenn unsere Ideale hier nicht zur vollen Geltung kommen, dann kommen sie anderswo zur vollen Reife[1]).

Nun mag bei manchen Schwachgläubigen die Empfindung für die Wirklichkeit des übersinnlichen Erfahrungsgebietes in Schwanken geraten, ja sogar eine negative Form annehmen, und vornehmlich wenn sie mit dem

1) Was J. eigentlich mit diesem Satze meint, ist nicht klar. Er nimmt nämlich an, dass das Universum aus unzähligen Bewusstseinswelten besteht. Jede Welt ist voll Persönlichkeiten. Ob er sich nun die Persönlichkeiten, die unsere Welt bewohnen, als künftige Dämonen denkt, ist unsicher.

Intellekt daran zu rütteln anfangen, um diese Mysterien vernunftgemäss zu erklären. Dann sind hier die gesamten religiösen Erfahrungen als massgebend anzusehen, denn: „Was nun das spezifisch-religiöse Erfahrungsgebiet betrifft, so darf als sicher gelten, dass viele Menschen (wie viele, lässt sich allerdings nicht feststellen) ihre Glaubensobjekte nicht nur in der Form blosser, vom Intellekt als wahr erkannter Vorstellungen besitzen, sondern vielmehr in der Form unmittelbar erfasster, fast greifbarer Realitäten“ (M. d. r. E. S. 59).

Ferner mag dem Frommen „scheinen“, als ob er von äusseren Einflüssen, oder „von oben“ geleitet wird. Im strengsten Sinne ist dem aber nicht so, nach folgenden Hypothesen: Dass das „Höhere“, mit dem wir uns in der religiösen Erfahrung verbunden fühlen, die unterbewusste Fortsetzung unseres bewussten Lebens ist; und „dass die höheren Fähigkeiten unseres eigenen verborgenen Geisteslebens die Führung haben.“ Besonders ist dies der Fall bei den Heiligen, die als Schwermütige angesehen werden können, bei denen der Intellekt die Schwermut nicht ausgleicht. Dass sie jedoch in unmittelbarer Verbindung mit dieser höheren Macht stehen, ist ihre unerschütterliche, durch die Erfahrung gewonnene Überzeugung[1]).

Dann gibt es religiöse Menschen, bei denen der Wille einen gewissen Grad der Stärke erreichen kann, falls der Intellekt stark genug entwickelt ist um den Willen zu kontrolieren, dass sie, wenn sie wollen, schlechthin in ihr Unterbewusstsein hinabsteigen und in Verbindung mit der übersinnlichen Welt treten können. Solche Menschen können, wenn sie wollen, Seelenvor-

1) Vgl. M. d. r. E. S. 462.

gänge wie z. B. Trost, Ruhe, Liebe, Freude etc. hervor zwingen, die dem jeweiligen Bedürfnisse entsprechen mögen. Dem Schwermütigen aber, wenn er als solcher noch abnorm ist, gelingt dies nicht, eben deshalb weil sein Wille nicht tätig und der Intellekt zu schwach ist, solche Seelenvorgänge aus der B-Region hervorzurufen. So geschieht es auch gar oft, dass das Übersinnliche mit dem Sinnlichen verwechselt wird. Bei normalen Menschen, die wohl die Fähigkeit hätten, aber die Selbstprüfung vernachlässigen, kann dieser Vorgang ebenfalls nicht stattfinden.

In J.'s Augen ist die Halluzination ein genügendes Beispiel dafür zu erklären, dass Realität begriffen werden kann ohne die fünf Sinne in Anspruch zu nehmen. Für diesen Beweis gebraucht er folgendes Beispiel: Ein blinder, aber höchst intelligenter Mensch, der nie eine Ahnung von Farben gehabt hatte, und folglich alle Fähigkeit sich innere Bilder zu malen verloren hatte, sah eines Mannes Gestalt zu sich herein kommen. Daraus schliesst J.: „derartige Fälle scheinen die Existenz eines in unserer geistigen Maschinerie angelegten Gefühls für Realität hinreichend sicherzustellen, das verbreiteter und allgemeiner ist als das, welches unsre fünf Sinne hervorbringen" (M. d. r. E. S. 58).

3. Die religiöse Erfahrung ist persönlich.

Wie bereits bemerkt, hatte J. nie viel Interesse für das Anorganische. Er lebte mit und für Menschen mit unsterblichen Persönlichkeiten, die er sich auch zum lebenslänglichen Studium machte. So lässt sich unschwer begreifen, dass J. in seiner Religionsphilosophie besonderes Gewicht auf den persönlichen Teil der religiösen Erfahrung legte. Dass er viel von der Persönlichkeit

hielt, ist aus allen seinen Schriften ersichtlich; wir heben nur die eine Stelle heraus: „Wie durch die Risse und Spalten der Höhlen jene Gewässer aus dem Busen der Erde dringen, welche dann die Quellen bilden, so nehmen in diesen dämmerhaften Tiefen der Persönlichkeit die Quellen all unserer äusseren Taten und Entscheidungen ihren Ursprung. Hier liegt unser tiefstes Organ für den Verkehr mit dem Wesen der Dinge; und im Vergleich zu diesen konkreten Regungen unserer Seele klingen uns alle abstrakten Sätze und wissenschaftlichen Beweisgründe — so z. B. das Veto, welches der strenge Positivist über unseren Glauben verhängt — wie ein blosses Zähneklappern" (W. z. Gl. S. 67).

Darum vertrat J. eine streng persönliche Religion, weil er an die Existenz einer grösseren geistigen Persönlichkeit glaubte. Er meinte, dass eine vollkommene persönliche Intimität zwischen dieser grösseren geistigen Persönlichkeit und uns, wie auch allen Erscheinungen des ganzen Weltalls bestehen müsse[1]).

Die Göttlichkeit des Objekts bestimmt die Religiosität, und nach der Feierlichkeit der Rückwirkung ist die Qualität der Erfahrung zu beurteilen[2]). Der persönlichen Religion darf nicht als Tadel ausgelegt werden, dass die einzelnen Erfahrungen und Gefühle zu mannigfaltig sind, dass sie Sekten gründen, denn mit der religionsphilosophischen Metaphysik steht es nicht anders. Sie vermag auch nicht die Meinungsverschiedenheiten und das Gründen von Schulen und Sekten zu vermeiden[3]). Dann resümiert J. die persönliche Religion

1) Vgl. J. J. Putnam, Atlantic Monthly, Vol. CVI. 1910. p. 846.

2) Vgl. M. d. r. E. S. 35.

3) Vgl. M. d. r. E. S. 405.

noch folgendermassen: „Der Angelpunkt des religiösen Lebens, wie wir es gezeichnet haben, ist das Interesse des Einzelnen an seinem persönlichen Geschick. Die Religion ist ein bedeutsames Kapitel in der Geschichte individuell-egoistischen Personlebens. Alle Gottheiten — seien es nun die der rohen Wilden oder die der Gebildeten — haben das gemein, dass sie persönliche Wünsche und Bedürfnisse befriedigen. Alles religiöse Denken bewegt sich denn auch in Ausdrücken, die der Interessensphäre der individuell-persönlichen Lebensführung entnommen sind. Wie in frühesten Zeiten, so behauptet noch heute der Fromme, Gott sorge für seine persönlichen Bedürfnisse“ (M. d. r. E. S. 450).

4. Das religiöse Bewusstsein ein mystisch-bewusstes.

Obwohl J. bescheiden bemerkt, dass er den Mystikern nicht in ihr Geistesleben folgen könne, dass sein Temperament anders veranlagt sei und er nur als Berichterstatter fungieren könne, so merkt man trotzdem, dass er ein tiefes Verständnis für das Mystische besass. Ja er schwärmt gradezu für das Supranaturelle. Das Mystische lag ihm sogar sehr nahe, war er doch schon in frühester Jugend von seinem Vater darauf hingewiesen worden, der ein treuer Anhänger des schwedischen Mystikers Swedenborg war. Im mystischen Zustand erlangt man plötzliche Vorstellungen von Gott, begreift die Wahrheit, wird vereint mit der Wirklichkeit. Die mystischen Erfahrungen von J. A. Symonds scheinen überwältigend für ihn zu sein. Er fügt hinzu, dass mehr Menschen, als wir es vermuten, ähnliche Erfahrungen haben[1]). Nachdem James festgestellt hat, dass jeder-

1) Vgl. M. d. r. E. S. 361.

mann zuerst konstatieren wird gemäss seiner inneren Erfahrung, dass Bewusstsein irgendwelcher Art vorhanden ist und dass in ihm die seelischen Zustände aufeinander folgen, zählt er vier Eigentümlichkeiten des Bewusstseins auf:

„1. Jeder „Zustand“ tritt auf mit dem Anspruch Teil eines persönlichen Bewusstseins zu sein.

2. Innerhalb jedes persönlichen Bewusstseins wechseln die Zustände fortwährend.

3. Jedes persönliche Bewusstsein ist merklich kontinuierlich.

4. Es interessiert sich ausschliesslich für bestimmte Teile des ihm gegenübertretenden Objekts mit Vernachlässigung anderer und ist beständig beschäftigt aufzunehmen oder abzuweisen“[1]).

Wie die Religion im allgemeinen, so definiert J. auch, was er unter mystischem Bewusstseinszustand verstanden haben will. Er fühlt sich hierzu bewogen, weil die Worte Mystik, Mystizismus und mystisch oft polemisch und im negativen Sinne gebraucht werden. J. huldigt Tolstois Ansicht, dass in praktischer Beziehung „Glaubenszustand“ und „mystischer Zustand“ Wechselbegriffe sind[2]). Da es sowohl irreligiöse als religiöse Bewusstseinszustände gibt, so führt er wiederum vier Merkmale des spezifisch religiösen Bewusstseinszustandes an:

1. Die Unbeschreiblichkeit. Jeder Mystiker legt das Zeugnis ab, dass er den mystischen Bewusstseinszustand nicht beschreiben kann, dass er selbst erfahren werden muss. Wie man geliebt haben muss um Liebe zu er-

1) Psych. Kürz. Kursus. S. 149.
2) Vgl. M. d. r. E. S. 394.

kennen, so muss man die mystischen Erfahrungen selbst gemacht haben, um sie zu verstehen.

2. Der Geistes- und Wahrheits-Charakter. Die mystischen Zustände, die mehr dem Gefühl ähnlich sind, schliessen den Intellekt nicht gänzlich aus. So werden dem Mystiker, falls sein Intellekt stark genug ist, durch Erläuterungen und Offenbarungen tiefe Blicke in die Wahrheit vergönnt, die dem blossen Verstande verschlossen bleiben.

Weniger scharf treten noch zwei andere Merkmale hervor:

3. Die Unbestimmtheit.

Die mystischen Zustände sind nur von kurzer Dauer. Selten halten sie länger an als zwei Stunden. Darüber hinaus verblassen sie allmählich. Die Eigentümlichkeit der Gefühle kann nachträglich zum Teil wieder ins Gedächtnis zurückgerufen werden. Mit jeder Wiederkehr treten sie stärker und bedeutungsvoller auf.

4. Die Passivität.

Das Auftreten mystischer Erfahrungen kann nach Verlangen erzeugt werden durch Anwendung von Mitteln, die sich mit der Zeit als zweckdienend bewährt haben. Jedoch kann der Zustand nicht durch den Willen untätig gemacht werden, wenn er einmal da ist. Er scheint wie von einer höheren Macht bedingt zu sein. Diese letzten Eigentümlichkeiten teilen die mystischen Zustände mit gewissen Erscheinungen von Doppel- oder Wechsel-Persönlichkeiten, wie sie in prophetischen Reden, im automatischen Schreiben, oder in spiritistischer Ekstase vorliegen. Gleichviel in welchem Grade der Zustand stattgefunden haben mag während des Wechsels der Persönlichkeit, von dem Vorgang und der Eigen-

tümlichkeit des Wechsels der Persönlichkeit bleibt keine Erinnerung zurück[1]).

Ferner: „Es [das mystische Bewusstsein] ist im allgemeinen pantheistisch und optimistisch oder wenigstens das Gegenteil von pessimistisch. Es ist antinaturalistisch und stimmt am besten mit den Ideen von einer jenseitigen Welt und von der Notwendigkeit einer Wiedergeburt zusammen“ (M. d. r. E. S. 393). Dann noch: „Die Überwindung aller gewöhnlichen Schranken zwischen dem Individuum und dem Absoluten ist also die grosse mystische Leistung. Im mystischen Erlebnis wird der Mensch eins mit dem Unendlichen und wird sich dieser Einheit auch bewusst“ (M. d. r. E. S. 391).

Als die ersten Anfänge mystischer Erfahrung schildert J. die Zustände, die aus plötzlichen Gemütserschütterungen resultieren, die auch als Traumzustände bezeichnet werden können. Weitere Formen der mystischen Erfahrungen treten bei dem Gefühl auf, „das uns manchmal plötzlich überkommt, als hätten wir dasselbe Erlebnis schon einmal gehabt“[2]), wie auch bei der Anwendung narkotischer Mittel.

Wenn sich die moderne medizinische Wissenschaft diesen mystischen Bewusstseinszustand als Suggestionszustand durch Degeneration und Hysterie bedingt erklärt, so will J. davon nichts wissen, weil er wieder an die praktische Bewertung appelliert. Er war aufs festeste überzeugt, dass das persönliche religiöse Innenleben seine Wurzel und seinen Mittelpunkt im mystischen Bewusstseinszustand hat. Auch ist allen Weltreligionen dies eine

1) Vgl. M. d. r. E. S 357–358.
2) M. d. r. E. S. 359.

gemein, dem Christentum, dem Hinduismus, dem Mohammedanismus und vor allem dem Buddhismus.

J. macht sich nun nicht daran Hypothesen aufzustellen, um mystisches Bewusstsein zu erklären, sondern er lässt die Erfahrung für sich selbst reden. Wie bereits einmal erwähnt, dass die Ideen über die Wiedergeburt, die Jenseitigkeit und den Pantheismus, die im mystischen Bewusstseinszustand eine grosse Rolle spielen, auf Wahrheit beruhen, führt er folgende drei affirmative Antworten an:

„1. Stark ausgeprägte mystische Zustände sind für die betreffenden Personen, die sie erleben, meist schlechthin autoritativ; und hier besteht der autoritative Charakter durchaus zu Recht.

2. Anderseits enthalten sie für die Aussenstehenden keinerlei Zwang, ihre Offenbarungen kritiklos anzunehmen.

3. Immerhin brechen sie aber die Allein-Herrschaft des nicht-mystischen oder rationalistischen Bewusstseins, das sich ausschliesslich auf den Verstand und die Sinne gründet. Sie zeigen, dass dies nur eine bestimmte Art von Bewusstsein ist, und weisen uns auf andere Arten von Wahrheiten hin, an die wir getrost weiter glauben können, solange sie in uns einen lebendigen Widerhall finden“ (M. d. r. E. S. 393 f.).

IV. Kapitel.

1. Gott.

Ganz seiner pragmatischen Tendenz gemäss schätzt J. die englischen Empiristen höher ein in Bezug auf philosophisch-theologische Forschung als die Theologen des Kontinents, besonders die deutschen. Und zwar besteht ihr Verdienst in seinen Augen darin, dass die Engländer und Schotten stets im Auge behalten: „dass das Denken des Menschen organisch mit seiner praktischen Lebensführung verbunden ist“ (M. d. r. E. S. 411).

Vernunftsgemäss, mit abstrakten Begriffen lässt sich das „Dasein Gottes“ nicht erhärten. Beweisgründe wie der „kosmologische“, „teleologische“ und „moralische“, so auch der „e consensu gentium“, haben für J. keinen Wert. Ohne dass er darauf eingeht im einzelnen die Nichtigkeit dieser Beweise aufzudecken, genügt es für ihn, dass die meisten idealistischen Denker seit Kant diesen Beweisgründen keinerlei Wert beilegen[1]).

Wenn also schon das „Dasein Gottes“ so schwer zu erweisen ist, wie können dann vollends seine Attribute bestimmt werden? Alle metaphysischen Eigenschaften müssen Gott abgesprochen werden, auch wenn die Logik sie scheinbar beweisen kann, d. h. Eigenschaften wie z. B.: Gottes Aseität, seine Notwendigkeit, Immaterialität, Einfachheit, Unteilbarkeit, das Fehlen der inneren

1) Vgl. M. d. r. E. S. 407.

Unterschiede zwischen Sein und Wirken, Substanz und Akzidens, Potentialität und Aktualität etc.[1]) Alle diese Attribute müssen wir verneinen, weil sie praktisch unbrauchbar sind.

Im Gegensatz zu den metaphysischen Eigenschaften Gottes stehen die moralischen. Jene sind wertlos, diese bringen Nutzen: „In pragmatischer Beziehung haben sie eine ganz andere Bedeutung. Sie geben tatsächlich der Furcht, der Hoffnung und der Erwartung eine bestimmte Richtung und begründen frommes Leben“ (M. d. r. E. S. 414). Wenn der Mensch auch weiss, dass Gottes moralische Attribute Heiligkeit, Allmacht, Allwissenheit und Gerechtigkeit sind, so hat es wohl einen praktisch ethischen Wert, aber auch diese lassen sich eben so wenig beweisen wie das „Dasein Gottes.“

Der wirkliche Hauptbeweis für Gottes Existenz ist die Kommunion mit ihm im Gebet. Dadurch fühlt man, dass man in Verbindung tritt mit einem Etwas, das einen Einfluss auf uns ausübt, wodurch in uns das Zentrum der persönlichen Energie verlegt wird und wir gleichsam wiedergeboren werden. Dieser Einfluss ist persönlich und strömt von Gott auf das Individuum aus.

Weil es nun mancherlei religiöse Erfahrungen und Handlungen gibt, so schliesst J. hieraus, dass es auch mehrere religiöse Objekte geben muss. Diese Objekte können sowohl realer als ideeller Art sein. Da alle Seelenzustände durch Objekte unseres Bewusstseins bestimmt werden, seien diese entweder realer oder ideeller Art, so rufen sie in uns eine Reaktion hervor. In der Regel ist diese Rückwirkung stärker auf die geistigen Objekte als auf die sinnlichen. Wenn auch ausnahms-

1) Vgl. M. d. r. E. S. 413.

weise die Sinnesobjekte als Gegenstände der Veehrung gewählt werden, so beweisen sie sich doch nicht als endgültig befriedigend, weil eine derartige Religion keinen tiefen Grund hat. Wie die Philosophie und zum grössten Teil auch der Mystizismus gleichsam nach *Einheit* schmachtet, so macht sich eine ähnliche Tendenz im Denken der grossen Massen bemerkbar. Es kommt jedoch nicht darauf an, dass der Gott, das Objekt unserer Verehrung, von dem uns die Energie zufliesst, einzig in seiner Art ist. Es genügt vollständig, wenn der Mensch glauben kann, dass eine stärkere Macht über ihm steht, die ihm bei der Verwirklichung seiner Ideale beizustehen bereit ist. Diese Macht muss jedoch grösser sein als unser eigenes Ich. Ob nun diese Macht ewig oder zeitlich ist, darauf kommt es im letzten Grunde genommen nicht an[1]). Nur dass der Mensch sich für seinen nächsten Schritt auf sie verlassen und ihr vertrauen kann[2]). Die Götter sind die mächtigsten Wesen. Vor ihnen hat der Mensch Ehrfurcht und Angst, weil es kein Entrinnen vor ihnen gibt. Den Göttern muss man feierlich gegenübertreten, weder mit einem Fluch noch mit Scherz.

Wenn wir uns Gott erschliessen, so verschafft er uns Frieden für unser geistiges Leben. Zu beachten ist hier noch, was Busch über J.' Gottesideen bemerkt[3]).

1) Auch hieraus ist zu erklären, dass J. sich wenig um die Unsterblichkeit der Seele bekümmert. Für ihn bürgt ja das Universum dafür, dass die Persönlichkeiten nicht untergehen können. Und fast alle Menschen, so meint J., glauben oder wissen, dass sie dereinst in Gottes Händen geborgen sein werden; also wieder der universalistische Einfluss Emersons auf James.

2) Vgl. Varieties of R. Exp. p. 525.

3) „J. unterscheidet zwischen zwei Arten von Gottesideen: zwischen der des Absoluten der Hegelschen Religionsphilosophie, dem alles determinierenden Allwillen und Allbewusstsein, und dem

Den allerwünschenswertesten Gott schildert J. in folgenden Worten: *„The perfect object of belief would be a God or 'Soul of the World', represented both optimistically and moralistically (if such a combination could be), and withal so definitely conceived as to show us why our phenomenal experiences should be sent to us by Him in just the very way in which they come“* [1]). Dann resümiert J. seine Ansichten über die Gottheit folgendermassen: „"Gott" ist — für uns Christen wenigstens — die natürlichste Bezeichnung für die höchste Realität; ich will daher jener höheren Region des Universums den Namen „Gott“ geben. Wir stehen in Wechselbeziehung mit Gott, und indem wir uns seinem Einfluss erschliessen, erfüllen wir unsere eigentlichste Bestimmung. Das Universum — nämlich der Teil, den unsere Persönlichkeit darstellt — wird besser oder schlechter, je nachdem der Einzelne Gottes Forderungen erfüllt oder nicht“ [2]).

2. Das Übel.

Die Tatsache des Übels in der Welt, so meint J., hat den Religionsphilosophen von jeher grosse Erklärungsschwierigkeiten gemacht. Wenn der philosophische Theismus immer die Neigung gehabt hat, pantheistisch oder monistisch zu werden, um die Welt als eine absolute Einheit zu erklären, so entscheidet sich der volkstümliche

dualistischen Gott des religiösen Durchschnittsmenschen, der Psalmen und Propheten, der durchaus nicht mit der philosophischen Idee des idealistischen Pantheismus identifiziert werden darf (cf. plur. univ. p. 110 ff.). Die absolute Gottesidee bedeutet pragmatisch: „God's in his heaven; all's right with the world“ (pragm. p. 122) oder wie sich J. ironisch ausdrückt: 'moral holidays' (moralische Ferien) (cf. pragm. p. 74).“ Erlanger Diss. S 53.

1) Princ. of Psych. Vol. II. p. 317.

2) M. d. r. E. S. 465.

und praktische Theismus für das Gegenteil. Nämlich den Pluralismus wenn nicht sogar den Polytheismus, nur dass das Göttliche das höchste Grundprinzip bleibt, dem alle anderen Mächte untergeordnet werden. In diesem letzteren Fall wird Gott nur in soweit für verantwortlich gehalten, als das Übel nicht überwunden werden kann. Die monistisch-pantheistische Weltanschauung muss somit Gott oder dem Absoluten beides sowohl das Übel als auch das Gute zuschreiben.

Die dogmatisierende Art der „leichtmütigen“ Menschen schliesst das Übel vollständig aus ihrem Gesichtskreise aus: „Wo man wirklich Glückseligkeit besitzt, kann die Vorstellung vom Übel ebenso wenig das Gefühl der Realität erlangen wie die Idee des Guten im Reich der Melancholie. Fühlt sich ein Mensch — aus welchem Grunde es auch sei — in seinem innersten Wesenskern glücklich, so besteht für ihn eigentlich gar keine Möglichkeit, an das Übel zu glauben“ (M. d. r. E. S. 84). Obwohl J. persönlich das Übel keineswegs verneint, so meint er doch, dass vieles was man Übel nennt, vielfach von der Beurteilungsweise des Menschen abhängt. Er schlägt vor: „Weigere dich, das Übel anzuerkennen, verachte seine Macht, übersieh es, richte deine Aufmerksamkeit auf etwas anderes!“ (M. d. r. E. S. 85).

Dann fassen manche die Idee des Übels auf als etwas, das sich durch die Veränderung der Umgebung beseitigen lässt. Andere aber, und zwar die Mehrzahl, finden das Übel im Menschen selbst. Hier lassen sich wiederum zwei Klassen aufstellen: der Ansicht, dass das Übel in mehreren kleinen Sünden besteht, huldigen besonders die romanischen Völker. Die germanischen Völker im Gegenteil erklären, dass das Übel etwas eigenartiges ist, das tief in der menschlichen Natur eingewurzelt ist

und sich nicht durch äussere Taten ausrotten lässt, sondern nur durch ein Wunder beseitigt werden kann.

J. geht nicht weiter darauf ein, das Wesen und den Ursprung des Übels zu erklären. Von dem Wesen des Guten sagt er: *„Das Wesen des Guten besteht einfach darin, dass es eine Forderung befriedigt“* (W. z. Gl. S. 182). Mehr kann er auch nicht über das Übel sagen. Da es offenbar einen mächtigen Einfluss in der Welt ausübt, so ist seine Existenz unwiderlegbar, sein Ursprung allerdings ein unlösbares Geheimnis.

Da J., seinem unablässigen empirischen Prüfen zufolge, im Schlüsseziehen nie voreilig war, so will er auch nicht dem absoluten Idealismus den Ausweg aus seinem Dilemma bezüglich des Problems des Übels ohne weiteres abschneiden. So schlägt er bescheiden vor, dass wir mit gutem Recht sagen können: „Es gibt keinen sicheren und leichten Ausweg, und die einzige uns erkennbare Möglichkeit, sich hier nicht in Widersprüche zu verwickeln, ist die, die monistische Annahme völlig aufzugeben und zuzugestehen, dass die Welt von Anfang an in pluralistischer Form existiert habe als eine Verbindung und Vereinigung höherer und niederer Grundprinzipien und nicht als eine absolute Einheit. Denn dann braucht das Übel nicht notwendig als zum Wesen des Universums gehörig betrachtet zu werden. Es konnte dann etwas unabhängig für sich Bestehendes sein und stets gewesen sein, das kein begründetes und absolutes Recht hätte, mit dem Übrigen zusammen zu existieren, und das wir also hoffen dürften, schliesslich los zu werden“ (M. d. r. E. S. 127).

3. Glaube.

J. war wohl ein Mann der Tat, aber nicht weniger, nach seiner Art, ein Mann des Glaubens. In gewisser Beziehung war er ein Glaubensheld. Um so mehr als er ein streng empirischer Forscher war, der sich zwar meistens mit konkreten Tatsachen beschäftigte, aber seinen Geist nicht lediglich an die Materie ketten liess. Er war sich seines unverweslichen Geistes wohl bewusst. Sein Glaubensauge sah hinter dem harmonischen Universum einen intelligenten Urheber.

J.' Serie von Vorträgen „Der Wille zum Glauben“ hatte zum Zweck, den Agnostizismus und Positivismus zu widerlegen. So wollte er auch den nüchternen Glauben gegen die Angriffe des Rationalismus verteidigen, der keinen Glauben in sich trägt. Den Glauben zu verteidigen macht er sich besonders zur Aufgabe in den drei ersten Essays des genannten Buches. Er wollte den Glauben nicht beweisen, noch dazu anhalten, dass man blindlings einem vorgeschriebenen Dogma zu folgen habe; er will weder, dass das Dogmatische, noch dass die Vernunft als Leitstern dienen soll, sondern einzig und allein, dass man den persönlichen inneren Trieben Folge leisten soll[1]). Wenn J. in seinem „Willen zum Glauben“ von „Willen“ redet, so meint er „nicht nur solche überlegte Willensakte, wie sie wohl Glaubensgewohnheiten hervorgerufen haben, denen wir nun nicht mehr entrinnen können“, sondern er meint „vielmehr alle solche Faktoren des Glaubens, wie Furcht und Hoffnung, Vorurteil und Leidenschaft, Nachahmung und Parteigängerei, die Einengung in unsere Kaste und Gattung“ (W. z. Gl. S. 9).

1) Vgl. Vorwort des Verfassers, „Wille zum Glauben“ S. XIII.

Schliesslich war es sein Ziel den Glauben zu rechtfertigen. Er schreibt gar witzig am Anfange seines „Willens zum Glauben", dass er etwas wie eine Predigt über die „Rechtfertigung durch den Glauben" zu bringen vorhabe; ziehe jedoch vor zu sagen: einen Essay für „Rechtfertigung des Glaubens" oder des „*Rechtes* zum Glauben." Er geht darauf noch einen Schritt weiter und kommt auf den *Willen* zum Glauben (W. z. Gl. S. 1). Ebensowenig in Glaubenssachen als in sonstigen Angelegenheiten lässt sich J. völlig mit dem Dogma versöhnen. Höchstens könne es durch sogenannte „Beweise" (etwa für das Dasein Gottes) den Glauben stützen und festigen, aber „Glauben zu erzeugen oder zu begründen vermögen sie nicht" (vgl. M. d. r. E. S. 407).

So bleibt im Glauben die Vernunft auch nicht ausser Betracht. Die Vernunft wirkt auf dem Religionsgebiet wie auf allen andern, wie Liebe, Patriotismus und Politik, die des Menschen Leidenschaften bereits nach einer bestimmten Richtung hin beeinflusst haben. Gründe für unsere Überzeugung aufzustellen ist die Aufgabe der Vernunft: „Sie weitet unseren Glauben und umgrenzt ihn zugleich, sie adelt ihn, leiht ihm Worte und vermehrt seine Glaubwürdigkeit. Kaum jemals aber erzeugt die Vernunft Glauben; auch kann sie ihn nicht absolut sicherstellen" (M. d. r. E. S. 406). Der Intellekt spielt immerhin eine geringere Rolle im Glauben als das Gefühl: „Unsere Gründe bleiben hinter der Stärke unseres Gefühls lächerlich weit zurück, und doch handeln wir ohne Zaudern auf Grund des letzteren" (W. z. Gl. S. 104). Ferner: „Es gibt Gefühsstrebungen und Willensakte, welche dem Glauben vorangehen, und andere, die ihm folgen, und nur die letzteren kommen nicht zur rechten Zeit; aber auch sie kamen nicht zu spät, wenn das

vorangegangene Wirken des Gefühlslebens schon in ihrer eigenen Richtung lag" (W. z. Gl. S. 11). So auch: „*In its inner nature, belief, or the sense of reality, is a sort of feeling more allied to the emotions than anything else*" [1]).

Bei J. ist der Glaube eine Überzeugung, die aber auf, durch die Erfahrung gewonnener Erkenntnis beruht, und nicht etwa lediglich auf Vorstellung wie z. B. E. Koch anzunehmen scheint [2]). Weiter schliesst J.'s Glaube noch eine Gewissheit in sich, die vernunftsgemäss unerklärlich sein mag, aber trotzdem unerschütterlich ist. Nicht anders spricht sich Münsterberg aus über den Glauben: „Der Gottesglaube ist kein unsicheres, probeweises Fürwahrhalten, das sich mit einer Annahme begnügt, weil kein Beweis da zur Gewissheit ausreicht; der religiöse Glaube trägt vielmehr eine Gewissheit in sich, die aller logischen Beweiskraft überlegen ist" [3]). In Glaubensangelegenheiten unterscheidet J. zwischen Glaube und Zuversicht. Er macht diesen Unterschied ohne Zweifel, weil er einen Abscheu vor allem hat, was auch nur im geringsten einen dogmatischen oder rationalistischen Anstrich an sich trägt. So zieht er vor, dass man den Begriff, der durchweg mit „Glaube" bezeichnet wird, zerteile und für denselben Begriffsinhalt Glaube und Zuversicht gebrauche. Besser wäre es noch, wenn man 'Zuversicht' an die Stelle von 'Glaube' setzte, und 'Glaube' nur das bedeuten liesse, was man sonst eigentlich mit dem verstandesmässigen Teil des Glaubens bezeichnen wollte. Er meint, dass der Teil des Glaubens, den Luther auf das Erlösungswerk Christi bezog, eigentlich nur ein ver-

1) Princ. of Psych. Vol. II. p. 283.

2) Vgl. E. Koch, Die Psych. in der Religionswissenschaft, S. 128 ff. Freiburg i. B. und Leipzig 1896, J. C. B. Mohr.

3) Philos. d. Werte. S. 411.

standesmässiges Fürwahrhalten sei. Der andere Teil des lutherischen Glaubensbegriffes ist mehr ein zuversichtlicher und ist etwas unmittelbar innerlich erfasstes, und darum auch wichtiger[1]). J. führt dann drei Merkmale des 'Glaubens' oder wie er es bezeichnet, der 'Zuversicht' an:

1. Die Überzeugung, dass alles zum Guten dienen wird. Herrschaft von Friede, Harmonie, und Wille zum Leben. Bei den Christen kommt die Gewissheit der Gnade Gottes, die Rechtfertigung und Heiligung noch hinzu. Zwar können die letzt genannten Merkmale gänzlich fehlen und der Friede im Gemüt bleibt ungestört.

2. Man erkennt vorher verborgene Wahrheiten und gewinnt Einblick in die Geheimnisse des Lebens, wenngleich die begriffliche Lösung noch mehr oder weniger unzureichend ist.

3. In der Welt scheint gleichsam eine objektive Veränderung vor sich zu gehen. Alles scheint jetzt neu und schön (vgl. M. d. r. E. S. 235 f.).

J. schenkt dem verstandesmässigen Glauben bezüglich des Werkes Christi nicht viel Vertrauen. Er meint, Prof. Leuba habe zweifellos Recht, wenn er sagt: „„Wenn das Gefühl der Fremde, das den Menschen in die engen Grenzen seines Ich einschliesst, zusammenbricht, so fühlt er sich eins mit der ganzen Schöpfung. Er nimmt teil an dem Leben des Universums. Er und die Menschen, er und die Natur, er und Gott sind eins. Jener Zustand des Vertrauens, der Zuversicht, der Zusammengehörigkeit mit allem, der auf die Vollendung des moralischen Friedens folgt, ist der Glaubenszustand. So manche kirchlichen Dogmen gewinnen plötzlich bei

1) Vgl. M. d. r. E. S. 234.

Beginn des Glaubenszustandes den Charakter der Gewissheit, erlangen eine neue Wirklichkeit, werden Glaubensobjekt. Da indess diese Gewissheit nicht auf verstandesmässige Weise gewonnen worden ist, so ist auch jede Beweisführung belanglos. Aber solche Überzeugung ergibt sich nur nebenher aus dem Glaubenszustand; es ist daher ein schwerer Irrtum, zu meinen, der hauptsächlichste praktische Wert des Glaubenszustandes bestehe darin, dass durch ihn einzelnen theologischen Vorstellungen der Stempel der Gewissheit aufgedrückt werde. Im Gegenteil, sein Wert liegt einzig in der Tatsache, dass er das psychische Korrelat eines biologischen Wachstums darstellt, das streitende Lebenstendenzen in eine Richtung leitet. Dies Wachstum gibt sich zu erkennen in einer neuen Gemütsverfassung und neuer Lebensbetätigung: in höheren, edleren, Christi würdigeren Handlungen. Der Grund des festen Glaubens an die kirchlichen Dogmen ist also eine Erfahrung des Innenlebens. Die Dogmen können sogar widersinnig sein, die Wellen des Gemütslebens würden sie weitertreiben und mit unerschütterlicher Gewissheit umkleiden. Je aufregender das Gemütserlebnis ist und je weniger erklärlich es erscheint, desto leichter ist es, dasselbe zum Träger wesenloser Begriffe zu machen““[1]). Der Glaube hat die Macht, eines Menschen ganzes Leben zu gestalten. Dieser Glaube braucht nicht immer ein bewusster zu sein. Die Objekte dieser Zuversicht brauchen nicht notwendigerweise immer auf konkreten oder relativ konkreten Tatsachen zu beruhen, sondern können ebensowohl auf rein abstrakte Vorstellungen gegründet werden, solange sie sich im Leben verifizieren. Der Glaube ist ein wahrer Glaube, der mit unserem Handeln übereinstimmt.

1) M. d. r. E. S. 234—235.

4. Bekehrung.

„Bekehrt oder wiedergeboren werden, Gnade erlangen, religiöse Erfahrungen machen, Gewissheit gewinnen: alles dies sind Ausdrücke, die den allmählichen oder plötzlichen Vorgang bezeichnen, durch den ein bis dahin gespaltenes Ich, das sich seiner Verkehrtheit, seiner Niedrigkeit und seines Elends bewusst ist, durch festeres Ergreifen religiöser Wirklichkeiten zur inneren Einheit gelangt, so dass es sich nunmehr auf rechtem Wege weiss, sich gehoben und glücklich fühlt“ (M. d. r. E. S. 184). J. ist sich darüber klar, dass ein Doppel-Ich in der menschlichen Seele wohnt. Auf den Ursprung dieser Zwiespältigkeit und den Akt des Eins-Werdens dieses Doppel-Ich geht J. nicht weiter ein. Wenn jemand die widerspruchsvolle Persönlichkeit der Vererbung oder den entgegengesetzten Charakterzügen verschiedenartiger Ahnen zuschreiben will, so geht er daran kalt vorüber. Er führt alles auf das Temperament zurück. Dass es Zwiespältigkeit in der Seele gibt, illustriert er an Bunyan, Augustin und Paulus. Wenn einen Menschen das Gefühl überkommt, dass etwas nicht mit ihm in Ordnung ist, und er seinen seelischen Zustand als unnormal empfindet, dann werden auch die Vorstellungen in ihm wachgerufen, dass ein vollkommenerer Zustand zu erreichen ist, dass er zu dieser höheren Realität in Beziehung treten kann. Es liegt auch bereits ein Kern zur Bekehrung im Menschen, der sich dann völlig zur Bekehrung entwickelt, wenn der Mensch unzufrieden mit sich selbst wird. Auf der ersten Stufe der Bekehrung weiss er noch nicht, mit welchem Teile seiner selbst er sein wahres Ich identifizieren soll: mit dem seines eignen niederen Sinns oder mit dem besseren Teil, der in engster Verbindung steht mit dem

Höheren. Auf der zweiten Stufe wird es ihm klar[1]). „Er wird inne, dass dieser bessere Teil mit etwas Höherem derselben Art in engster Verbindung steht, das ausser ihm im Universum wirkt, mit dem er sich in Beziehung setzen und zu dem er sich hinüberretten kann, wenn sein ganzes niederes Sein Schiffbruch erlitten hat“[2]).

Im J.' Augen ist der Übergang von innerer Spannung und Sorge zur Ruhe und Gelassenheit der unerklärlichste unter allen Vorgängen des menschlichen Innenlebens. Dieser Übergang, in welchem das Selbst sein Gleichgewicht bekommt, ist mehr die Folge der Ergebung als die irgendwelcher Betätigung[3]). Wie und wann der Wechsel der Persönlichkeit vor sich geht, kann niemand sagen. Der Bekehrte erfährt wohl, dass sich eine Veränderung an ihm vollzogen hat, und zwar durch eine Kraft von oben; wie es zugegangen ist, weiss er nicht, weil er selbst nur passiv gegenwärtig war.

Die Bekehrung ist keine Krisis zwischen dem Jünglingsalter und der Mannbarkeit, wie der medizinische Materialismus es annimmt. Es gibt manche Frauen und Kinder, die frei von den düsteren menschlichen Leidenschaften sind und folglich der Bekehrung nicht bedürfen[4]). Es gibt eine bewusste, willensmässige und eine unwillkürliche Art der Bekehrung, durch die geistige Resultate erzielt werden können. Die Bekehrung kann gehemmt werden durch verstandesmässiges Bedenken. Desgleichen ist sie abhängig von der Weltanschauung des Individuums,

1) Vgl. M. d. r. E. S. 458 f.
2) M. d. r. E. S. 459.
3) Vgl. M. d. r. E. S. 272.
4) Vgl. M. d. r. E. S. 76.

sei diese nun pessimistisch, materialistisch oder agnostizistisch.

Manchen Menschen ist es vielleicht unmöglich, bekehrt zu werden, eben weil die religiösen Vorstellungen nicht in den Mittelpunkt ihres geistigen Lebens rücken können (vgl. M. d. r. E. S. 195). Das Zaudern mit der Bekehrung mag auch noch andere Gründe haben. J. glaubt nämlich: „. . . . . dass, wenn ein Mensch kein reiches unterbewusstes Leben hat, oder wenn seine Bewusstseinssphäre von einer harten Schale umgeben ist, die den Einfällen von aussen widersteht, seine Bekehrung gegebenen Falles eine allmähliche sein und jedem anderen Hineinwachsen in neue Gewohnheiten gleichen muss. Der Besitz eines entwickelten unterbewussten Selbst und eines undichten und durchlässigen Bewusstseinsrandes ist also die unerlässliche Bedingung für eine plötzliche Bekehrung" (M. d. r. E. S. 230)[1]). Wenn nun die, welche lange an der Bekehrung verhindert wurden, in ihrem Alter plötzlich bekehrt werden, so sehen sie dies als ein Wunder an. Es gibt aber auch noch eine counter-conversion, von der J. folgendes sagt: „So kann z. B. die Erneuerung von der Religion zum Atheismus führen, oder von moralischer Ängstlichkeit zur Freiheit und Unabhängigkeit; oder sie kann dadurch veranlasst werden, dass ein neuer Reiz oder eine neue Leidenschaft in das Leben des

1) J. stellt sich das normale oder rationale Bewusstsein als durch dünne Wände von dem Unterbewusstsein getrennt vor. Sind diese Wände zu dicht, so können die Bewusstseinsformen nicht hindurch. Kommen sie jedoch hindurch, so können sie die Haltung eines Menschen bestimmen, neue Gedankensphären erschliessen, einen voreiligen Abschluss unserer Betrachtung der Wirklichkeit verbieten. Der Grundton dieser Bewusstseinsformeln ist versöhnlich und sie tragen dazu bei, dass alle Gegensätze der Welt zu einer Einheit verschmolzen werden. Vgl. M. d. r. E. S. 363 f.

Menschen eintritt, wie Liebe, Ehrgeiz, Habgier, Rache oder Liebe zum Vaterland. In allen diesen Fällen haben wir psychologisch betrachtet genau denselben Vorgang: Sicherheit, Festigkeit und Gleichgewicht folgt auf eine Zeit der Erregung, des Zwanges und des inneren Widerspruchs. Auch in solchen nichtreligiösen Fällen kann der neue Mensch entweder allmählich oder aber plötzlich zum Durchbruch kommen" (M. d. r. E. S. 171).

5. Heiligkeit.

„„Heiligkeit" bezeichnet die Vereinigung der reifen Früchte religiösen Lebens als persönliche Charakterbestimmtheit. Ein „heiliger" Mensch ist ein solcher, bei dem religiöse Gefühle den gewohnheitsmässigen Mittelpunkt des Personlebens bilden" (M. d. r. E. S. 256 f.). Durch die Wiedergeburt, sei diese nun allmählich oder plötzlich, wird der geistige Mittelpunkt des Menschen verlegt. Heiligkeit ist eine natürliche Folge des religiösen Lebens nach der Bekehrung. Nach der Bekehrung, wenn das Stadium der Heiligkeit heranrückt, ist des betreffenden geistiger Mittelpunkt die Frömmigkeit. Der Heilige wird fortan nur noch von geistigen Interessen gelenkt. Wenn den Ausnahmen Platz eingeräumt werden muss, so meint J. als Regel aufstellen zu dürfen, dass der gewöhnliche Typus der Heiligkeit insonderheit durch vier Charakterzüge zu bezeichnen ist:

„1. Das Bewusstsein, ausser dem Leben in den selbstsüchtigen, kleinen Interessen dieser Welt noch ein anderes, höheres Leben zu führen, und die felsenfeste unmittelbare Gewissheit von der Existenz einer idealen Macht. . . . .

2. Das Bewusstsein von dem innigen Beziehungsverhältnis jener idealen Macht zu unserem eigenen Leben und die willige Unterwerfung unter ihre Leitung.

3. Das Gefühl unbegrenzter Erhebung und Freiheit, da die Grenzpfähle des beschränkten Selbst niederfallen.

4. Eine Verschiebung des Zentrums des persönlichen Lebens nach der Seite der selbstlosen und harmonischen Neigungen, hin zum „ja“ und fort vom „nein““ (M. d. r. E. S. 257).

Die innere Gemütsverfassung des Heiligen bleibt im religiösen Leben nicht ohne praktische Bewährung. J. führt hier wieder viererlei Charaktererscheinungen an:

a) Askese. Die Unterwerfung kann so leidenschaftlich werden, dass sie zur Selbstaufopferung wird. Sie kann dann die gewöhnlichen Hemmungen des Fleisches so beherrschen, dass der Fromme an Opfer und Askese eine wirkliche Freude empfindet, da er in ihnen Mass und Ausdruck des Grades seiner Ergebenkeit der höheren Macht gegenüber sieht.

b) Seelenstärke. Das Gefühl der Weitung des Lebens kann so erhebend sein, dass egoistisehe Motive und Hemmungen, die sonst allmächtig sind, jeden Einfluss verlieren, und dass sich neue Quellen von Geduld und Kraft öffnen. Furcht und Angst verschwinden und selige Gemütsruhe tritt an ihre Stelle.

c) Reinheit. Die Verschiebung des Gefühlszentrums bringt wachsende Reinheit mit sich. Die Fmpfindlichkeit für geistige Disharmonien wird gesteigert und die Reinigung des Lebens von tierischen und sinnlichen Elementen wird zur Notwendigkeit. Die Gelegenheit der Berührung mit solchen Elementen wird vermieden: das fromme Leben muss seine geistliche Beschaffenheit vertiefen und sich unbefleckt von der Welt halten. Diese Forderung geistiger Reinheit nimmt gelegentlich eine asketische Form an, und Schwachheiten des Fleisches werden mit rücksichtsloser Strenge gestraft.

d) Liebe. Die Verschiebung des Gefühlszentrums erzeugt zweitens ein Wachsen der Liebe, der Güte gegen die Mitmenschen. Die gewöhnlichen Motive zur Abneigung, die häufig der Güte der Menschen so enge Grenzen ziehen, werden unterdrückt. Der Fromme liebt seine Feinde und behandelt verkommene Bettler wie Brüder (M. d. r. E. S. 257—258). Wie J. überall für das Mystische und Asketische grosses Interesse zeigt, so auch in dem Kapitel über die Heiligkeit. Er widmet da in besonderem Masse dem asketischen Element seine Aufmerksamkeit. In psychologischer Beziehung findet er, dass das asketische Leben nicht weniger als sechs verschiedenartige Wurzeln hat, die er folgendermassen schildert:

„1. Asketisches Leben kann lediglich der Ausdruck physischer Kraft sein, die alles Weichliche verachtet.

2. Mässigkeit im Essen und Trinken, Einfachheit in der Kleidung, Keuschheit und das allgemeine Streben, den Körper nicht zu verzärteln, können aus dem Streben nach Reinheit hervorgehen, die vor jedem Sinnengenuss zurückschrickt.

3. Sie können aber auch der Liebe entspringen, d. h. sie können dem Menschen als Opfer erscheinen, die er der von ihm geglaubten Gottheit mit Freuden darbringt.

4. Ferner können die Kasteiungen und Martern des asketischen Lebens eine Folge des pessimistischen Urteils über das eigene Ich sein, das sich mit den kirchlichen Sühnevorstellungen verbindet. Der Fromme kann das Gefühl haben, als kaufe er sich frei und entgehe schlimmeren Leiden in der Zukunft, wenn er hier Busse tut.

5. Psychopathische Personen üben diese Kasteiungen oft in vernunftwidriger Weise auf Grund einer Art Besessenheit oder einer fixen Idee, die als Forderung

auftritt und erfüllt werden muss, wenn der betreffende Mensch seine innere Ruhe wieder finden will.

6. Schliesslich können asketische Übungen — wenn auch seltener — durch wirkliche Umkehrungen der körperlichen Empfindsamkeit angeregt werden. Schmerz bereitende Reize werden dann geradezu als Lust empfunden" (M. d. r. E. S. 280 f).

6. Gebet.

Das Gebet spielt nach J.' Dafürhalten eine bedeutende, wenn nicht sogar die wichtigste Rolle von allen Momenten in der Religion. Das Gebet beruht keineswegs auf Illusion. Es beruht auf wirklicher innerer Beziehung zwischen dem Menschen und der übernatürlichen Macht, sei diese nun eine bekannte, unbekannte oder geheimnisvolle.

Wenn Nichtbeter sagen, dass Bitten um Genesung von Krankheit und günstiges Wetter Torheit ist, so gesteht J. zu, dass das letztere wohl sinnlos sei, dass aber Genesung durch Gebet tatsächlich hervorgerufen werden könne. Das Gebet hat wiederholt in Krankheitsfällen geleistet, was die Arzenei nicht vermochte. Es sollte darum nicht als nutzlos angesehen, sondern als therapeutische Massnahme begünstigt werden. J. legt nicht so viel Gewicht auf das Bittgebet, als auf das Aussprechen, Austauschen, die Hingebung des inneren Menschen an die Macht, die als göttlich anerkannt werden mag[1]).

Um in die rechte Stimmung des Gebetes zu kommen, strebt man, von äusseren Eindrücken befreit zu werden, da diese der Konzentration der Gedanken auf ideale Ziele entgegen sind. Unter Loslösung von allen äusseren Eindrücken können durch die Übung des Gebetes die höheren mystischen Stufen erreicht werden (vgl. M. d. r. E. S. 377 f.). Durch das Gebet werden oft den Frommen dunkele Zwecke deutlich. Und in schwerer Heimsuchung erlangen sie Kraft. So kann man, meint J., annehmen, dass beim Beten Kraft aus der übersinnlichen in die Erscheinungswelt herabströmt und daselbst Wirkungen ausübt. Darauf hin kann es auch gleichgültig sein, ob das Gebet rein subjektiver oder objektiver Art ist. Die Hauptsache ist, dass Kraft entbunden wird[1]).

1) Vgl. M. d. r. E. S. 427 ff.

J. ist durchaus mit Sabatier einverstanden, der sich so über das Gebet äussert: „„Die Religion ist die bewusste und gewollte Beziehung zwischen der Seele in ihrer Not und der geheimnisvollen Macht, von der sie sich und ihr Schicksal abhängig fühlt. Dieser Verkehr mit Gott vollzieht sich im Gebet. Das Gebet ist also Religion in Aktivität, d. h. wirkliche Religion. Durch das Gebet unterscheidet sich das religiöse Phänomen von anderen ihm ähnlichen oder verwandten, wie vom moralischen oder ästhetischen Gefühl. Die Religion wäre nichts, wenn sie nicht jener bedeutsame Akt wäre, durch den die Seele sich Hilfe und Heil zu sichern sucht, indem sie sich an den Urgrund festklammert, von dem sie ihr Leben hat. Und dieser Akt ist das Gebet"" [2]). . . . . J. resümiert seine eigenen Ansichten in folgenden Worten: „Das Gebet oder die innere Gemeinschaft mit dem Geist jener Welt — werde er persönlich oder unpersönlich vorgestellt — ist ein Vorgang von objektiver Realität; es findet ein Einströmen geistiger Kraft in die Erscheinungswelt statt, und so werden dadurch bestimmte Wirkungen

1) Vgl. M. d. r. E. S. 438.
2) M. d. r. E. S. 428.

— psychologischer oder materieller Art — hervorgerufen“ (M. d. r. E. S. 445).

Auch wenn „die Wirkungssphäre des Gebets ausschliesslich subjektiver Art ist, und eine unmittelbare Veränderung nur im Gemüt des Beters erfolgt“, jedenfalls steht und fällt die Religion mit der „Überzeugung, dass durch das Gebet reale Wirkungen ausgelöst werden“ [1]).

Zu besonderem Danke fühle ich mich Herrn Prof. Richard Falckenberg verpflichtet für die Anregung zu der vorliegenden Arbeit, sowie für die wiederholten liebenswürdigen Ratschläge zur Förderung derselben.

1) Vgl. M. d. r. E. S. 429—430.

Lebenslauf.

Ich, William Harberts, evangelischer Konfession, wurde am 4. September 1881 zu Grundy-Center (Jowa) U. S. A. geboren, als Sohn des Landwirts Dirk Harberts und seiner Frau Greitje geb. Veenker. Ich besuchte zunächst die Public School in Grundy-County, genoss daneben Privatunterricht und trat dann Winter 1902/03 in das College der German Presbyterian Theological School of the Northwest zu Dubuque (Jowa) ein. Im Jahre 1908 erhielt ich dort den Grad eines Bachelor of Arts; hierauf folgten theologische Studien in demselben Institut, die 1911 mit Erlangung des Diploms ihren Abschluss fanden, worauf mir vom Presbyterian Board of Education of the U. S. A. ein Stipendium ausgesetzt wurde, das zu Studienzwecken in Deutschland verwendet werden sollte. Ich hörte im Winter-Semester 1911/12 an der Berliner Universität, verbrachte das Sommer-Semester 1912 in Leipzig und studierte dann zwei Semester in Erlangen.

Meine Lehrer in Deutschland waren: Beckmann, Brandenburg, Erdmann, Falckenberg, Harnack, Heinrici, Ihmels, Kaftan, Köster, Leser, Müller, Riehl, Seeberg, Wohlenberg, Wundt.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0021097933

191J23 DH

Harberts

William James' religionsphiloso-

N 30 1925